Anno VI - N. 6 Giugno 1950

IL PONTE

RIVISTA MENSILE DI POLITICA E LETTERATURA
diretta da PIERO CALAMANDREI

CHIESA E DEMOCRAZIA

«LA NUOVA ITALIA» - FIRENZE

IL PONTE

RIVISTA MENSILE DI POLITICA E LETTERATURA

Direttore: PIERO CALAMANDREI

Vice Direttore: CORRADO TUMIATI

Redattore politico: ENZO ENRIQUES AGNOLETTI

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE: FIRENZE, Piazza Indipendenza, 29 - Tel. 25-003

"LA NUOVA ITALIA" EDITRICE

La rivista si pubblica il 1° di ogni mese in fascicoli di oltre 100 pagine.

I collaboratori sono invitati a presentare i loro scritti in copia dattilografata *e in forma definitiva.* Su richiesta, potranno essere inviate le bozze per la correzione, ma questa dovrà limitarsi ai soli errori di stampa. *Ogni modificazione che venisse fatta nella composizione del testo, verrà ad essi addebitata.*
Gli estratti degli articoli sono a carico degli Autori.

I dattiloscritti dovranno essere inviati impersonalmente alla Direzione della rivista e non saranno restituiti.

I reclami per eventuale dispersione di fascicoli non saranno tenuti in considerazione se presentati oltre un mese dopo la pubblicazione del numero cui si riferiscono.

ABBONAMENTI PER IL 1950

PER L'ITALIA: L. 2.000 - PER L'ESTERO: L. 3.500

ABBONAMENTO DI «INCORAGGIAMENTO» L. 3.000 - ESTERO L. 5.000

QUESTO FASCICOLO: L. 275 - ESTERO L. 430

Un numero arretrato L. 300 - Estero L. 400

Un'annata arretrata L. 3.000 - Estero L. 4.500

Per abbonamenti cumulativi del PONTE *con le riviste* BELFAGOR (Firenze); L'ITALIA CHE SCRIVE (Roma) *sconto del 10%* sulle quote d'abbonamento

Dirigere le richieste a

"LA NUOVA ITALIA" - FIRENZE

Piazza Indipendenza, 29 - Tel. 25-003

C. C. P. 5/6261

IL PROBLEMA POLITICO DEI CATTOLICI

La grande vittoria democristiana del 18 aprile 1948 suscitò a suo tempo una tale enorme eco di commenti — di congratulazione ma, più spesso, di deprecazione — che, dettati dalla sorpresa e da reazioni psicologiche tanto violente quanto immediate, spesso impedirono un'obbiettiva valutazione del fatto, nelle sue cause, nei suoi aspetti e nelle sue conseguenze.

Oggi, a due anni di distanza, una valutazione del genere trova forse un'atmosfera più idonea, senza perder nulla del suo interesse, in quanto quella vittoria, oltre a determinare la direttiva politica dello Stato italiano ancora per i prossimi tre anni — a meno di una guerra, o di una rivoluzione anche meno probabile — pare indice d'una situazione destinata a prolungarsi anche al di là del periodo della presente legislatura.

Immediatamente dopo il 18 aprile l'opposizione rinfacciò clamorosamente alla D.C. di aver conseguito la sua vittoria soltanto grazie all'appoggio della Chiesa: accusa di buon effetto polemico ma inesatta e pericolosa per gli stessi frontisti, facilmente indotti a spiegarsi in quel modo comodo e sbrigativo una sconfitta dovuta invece anzitutto ai loro errori. Ma se la vittoria democristiana solo in parte fu dovuta alla Chiesa, è vero che questa, o più esattamente l'apparato ecclesiastico nazionale, fece quanto era in suo potere per determinare quella vittoria, che fu così da essa favorita in modo potentissimo, se anche non esclusivo. Si può di conseguenza affermare che la D.C., nonostante i suoi formali dinieghi, è sostanzialmente un partito confessionale, non solo e non tanto nel senso che esso ispiri la sua azione politica al dogma cattolico, ma in quanto la sua forza organizzativa e politica risulta dovuta in primo luogo all'appoggio e all'avallo delle gerarchie e delle istituzioni della Chiesa cattolica. Si può ugualmente affermare che in tal modo la Chiesa cattolica — non solo come ente religioso italiano ma, per la presenza della Santa Sede, nella sua direzione universale — si trova a influire profondamente, se non propriamente a dirigere, sulla vita politica della nazione italiana.

Tutto ciò può suscitare — e ha suscitato infatti — allarmi di varia natura, a seconda delle opinioni religiose, sociali e politiche dell'osservatore. L'acattolico può paventare un rinnovarsi di intolleranza religiosa, il liberale un rinascere di sogni teocratici, il socialista uno sfruttamento, a difesa di interessi borghesi, dei principi religiosi che impongono amore e fraternità senza distinzioni di classi. Sono timori non illegittimi e non privi di fondamento, ciascuno da un determinato punto di vista; ci pare tuttavia che una sostanziale clericalizzazione della vita politica italiana, quale ora si delinea, forse ancor più per forza di circostanze che per meditata volontà di uomini, costituisca un fatto allarmante non solo sotto quei punti di vista particolari, ma nei confronti di tutti gli Italiani, e dei cattolici in primo luogo, e della stessa Santa Sede in quanto ente internazionale. Tutta la vita della nazione, e la stessa vita religiosa dei cattolici italiani, ne resta turbata; e da questo generale disagio delle coscienze deve scaturire (e, da qualche indizio, già scaturisce) l'impegno a risolvere la situazione con uno sforzo collettivo degli italiani di tutte le fedi, che disperda amarezze, diffidenze e disdegni reciproci del passato. Senza di che — ossia senza questa nuova atmosfera di lealtà, di comprensione e di reciproco rispetto — non potrà mai aversi democrazia in Italia.

Già l'attuale rigoglio del cattolicesimo politico nel nostro paese deve farsi sostanzialmente risalire, all'assenza ormai da troppo tempo, di una simile atmosfera. L'intervento del clero nella vita politica, che ha suscitato tanto scandalo e tante invettive, non si spiega soltanto con le superficiali e comode tesi della sua sete di potere o dei legami fra le gerarchie ecclesiastiche e il grande capitale. Nell'una e nell'altro ci può essere poco o molto di vero, tuttavia né l'uno né l'altra sono sufficienti a spiegare quanto è avvenuto e avviene, quando, per esempio, non è affatto il clero più ricco quello più vivacemente anticomunista, e assai più delicati e complessi di quanto generalmente non si creda sono i rapporti fra clero e laicato cattolico, fra D.C. e Azione Cattolica.

La causa prima di quanto oggi avviene va cercata molto più lontano. Si raccolgono oggi in Italia i frutti degli errori commessi dal nuovo regno, quando, di fronte alla questione temporalistica, parve buon espediente inscenare una grande campagna anticattolica, e magari senz'altro antireligiosa, e fare dei cattolici degli « emigrati all'interno ». Non si vogliono negare le provocazioni ecclesiastiche, ma la risposta fu tanto incauta quanto sleale, in quanto si vollero contrabbandare interessi di scuole politiche e filosofiche o di confessionalismo massonico sotto veste patriottica. Ne venne, con un accentuarsi del distacco — già dovuto a motivi d'ordine so-

ciale — fra ceti politici e masse nazionali, un'equivoca atmosfera di intolleranza anticattolica, particolarmente avvertibile negli ambienti culturali, assai più accentuata di quella allora dominante nei paesi non latini! atmosfera di cui con spiccio ma non sorprendente linguaggio ha potuto tentare di far giustizia, nell'euforia della vittoria, il ministro Scelba col suo non ancor dimenticato discorso dei « quattro cialtroni ».

Se si ripensa a questo recente passato non può recar sorpresa l'attuale atteggiamento ecclesiastico, pur tanto incauto e ingeneroso. Sono state preoccupazioni sostanzialmente d'ordine religioso che hanno determinato l'intervento delle gerarchie ecclesiastiche a favore della D.C.: il timore che un eventuale governo comunista o filocomunista intralciasse gravemente o addirittura impedisse l'attività spirituale della Chiesa, rinnovando, aggravandola, l'atmosfera dei tempi umbertini. Se altri motivi non sono mancati, sarebbe gravissimo errore di prospettiva considerarli prevalenti.

Ora, la cosa grave — grave per chiunque e sotto tutti gli aspetti — non è che la Chiesa abbia nutrito timori, del resto non assurdi, ma che abbia cercato di premunirsi puntando con tutte le forze sulla vittoria politica di un determinato partito. Sarebbe evidente chieder troppo che i cattolici italiani, e le loro gerarchie in primo luogo, rinunciassero a difendersi in sede politica contro una minaccia di persecuzione religiosa: sarebbe chieder loro quanto nessun'altra fede politica o religiosa o sociale sarebbe disposta a fare. Ma è evidente ch'essi hanno esorbitato da questa cautela quando hanno voluto ottenere quel risultato mediante la creazione di un partito confessionale. Perché la D.C., se è un partito confessionale, non è e non può essere soltanto un partito confessionale: è un partito a cui la base confessionale assicura voti in tutti i ceti e in tutte le classi, ma i cui elementi dirigenti più influenti appartengono notoriamente a determinati strati sociali non popolari, di cui quindi rispecchiano la mentalità e gli interessi. E anche se così non fosse, se anche l'orientamento politico della D.C. fosse o diventasse assai più progressista in senso sociale, se anche vagheggiasse una specie di comunismo cattolico ossia di teocrazia comunista, gli inconvenienti non cesserebbero (anzi magari si aggraverebbero) in quanto non cesserebbe l'equivoco del contrabbando di interessi politici sotto il mantello religioso. Perché un partito che limiti la sua funzione alla difesa di interessi strettamente religiosi, se ha potuto aversi eccezionalmente in passato, se può aversi ancor più eccezionalmente oggi, non può svolgere che una funzione del tutto contingente, e non può in nessun caso esser partito di governo, anzi in grado di governare praticamente da solo come oggi

la D.C., in un tempo in cui qualsiasi governo è investito di funzioni estesissime in relazione alla vita sociale ed economica della nazione. Esso deve avere una sua direttiva in politica estera e in politica interna, nel campo sociale come in quello economico e finanziario, e qui si troverà per forza portato a difendere interessi che, per il fatto solo d'essere contingenti e sottoposti a criteri opinabili, non possono aver nulla di comune con gli interessi religiosi.

A questi pericoli, che possiamo dire generali e comuni a tutti i partiti confessionali, si aggiungono oggi in Italia nei confronti della D.C., quelli derivanti dall'attuale situazione nazionale, e in primo luogo dal fatto che le masse popolari sono in gran maggioranza cattoliche, e di un cattolicesimo spesso rozzo e superstizioso, nel quale la funzione del sacerdozio riveste aspetti che esulano dalla stretta fondamentale direzione religiosa. In una simile situazione può influire sull'atteggiamento del clero, o almeno di una parte di esso, la tentazione — del tutto umana e comprensibile — di sfruttare oltre il lecito una situazione così favorevole, di far giocare le grandi possibilità offerte dal suffragio universale e dall'organizzazione democratica dei comuni nel senso di una effettiva direzione ecclesiastica della vita della nazione. Funzione a cui il clero non è chiamato dalla sua stessa natura sacerdotale, e per la quale non è affatto preparato.

D'altro canto la D.C. dichiara apertamente di non voler affatto limitarsi alla difesa di interessi confessionali, ma di proporsi anzi di dare all'Italia un'organizzazione civile e politica ispirata ai principi del cattolicesimo. Proposito non privo di nobiltà, ma che, soprattutto nel mondo moderno, cela pericoli di vasta e grave natura e urta contro contraddizioni storiche non risolvibili: chè oggi mancano quelle condizioni di unanimità religiosa che nel Medioevo comunale permisero l'instaurazione di una società ad un tempo democratica e cristiana (per quanto, si badi, non certo clericale). Oggi non potrebbe concepirsi una società che non sia su basi pluralistiche, oggi il rispetto della libertà di pensiero costituisce la condizione prima e indispensabile così della collaborazione politica e sociale fra i cittadini d'uno stesso Stato moderno e civile, come del fiorire dello stesso sentimento religioso.

Si presenta così oggi in Italia il pericolo d'una dispersione mondana della Chiesa che colpirebbe dolorosamente anzitutto i cattolici più sinceri, impegnando la Chiesa stessa nella difesa di una serie di posizioni sempre più sprovviste di un qualsiasi interesse religioso; mentre all'opposto l'Italia potrebbe veder subordinata la propria azione politica alla difesa, anzi all'asserzione, di posizioni e interessi propri di una parte soltanto della nazione, o addirittura

di enti ecclesiastici per loro natura internazionali. L'Italia, in sostanza, rischierebbe di diventare una specie di grande Stato pontificio (non giuridicamente, naturalmente, ma sostanzialmente), ossia uno Stato impossibilitato a fare una sua piena politica — minorato politicamente, direi — in quanto costretto a subordinarsi a fini non suoi (non « stranieri », come polemicamente ma superficialmente dicono i comunisti, ma « non statali », non propri di un qualsiasi Stato). Uno Stato legato a tutte le riserve proprie d'una Chiesa, è perciò necessariamente nell'impossibilità di assumere un deciso volto nella lotta fra le classi (se l'interclassismo è doveroso in una Chiesa, in uno Stato si risolve quasi sempre o in una larvata subordinazione agli interessi delle classi economicamente più forti, o in un equivoco utopismo ad un tempo moralistico e tecnicistico); uno Stato che nei rapporti internazionali sarebbe costretto a un neutralismo assoluto o a dar volto di Crociata a tutte le sue iniziative: il fallimento del neo-guelfismo quarantottesco insegni.

Senza insistere sull'argomento, ché potrebbe riuscir superfluo, passiamo a considerare quali vie di uscita possano prospettarsi a una simile situazione. Giova al proposito osservare subito che, negli accorati scritti apparsi in argomento sui vari organi del pensiero laico, è generalmente rilevabile un certo equivoco nell'impostazione del problema. Quasi sempre, ad esempio, si dà addosso alla D.C. attaccandola ad un tempo per il suo atteggiamento politico e per le posizioni ch'essa assume in conseguenza della sua fisionomia confessionale; mentre è evidente che solo una netta distinzione fra i due elementi compresenti nella D.C. può permettere di ragionare con chiarezza in argomento.

Ciò che vi è di mostruoso nell'odierna D.C., come in qualsiasi partito confessionale, è precisamente — abbiamo detto — la coesistenza in esso del carattere di partito politico e di quello di organo confessionale. Ora, evidentemente, se si vuole attaccare la politica della D.C., ciò dovrà farsi per motivi politici e riconoscendo pur sempre la legittimità di quello come di qualsiasi altro partito politico che operi nell'ambito costituzionale: dire che la D.C. è un partito tendenzialmente totalitario perché cattolico è fare non solo un'asserzione gratuita, ma porre addirittura le basi per una lotta religiosa, offrendo in più alla D.C. un'ottima piattaforma propagandistica. Se la D.C. ama confondere politica e religione, i suoi avversari politici debbono preoccuparsi in primo luogo di tenersi in una posizione del tutto diversa, tralasciando prevenzioni filosofiche dannose come arma polemica ed estranee ad un'esatta interpretazione di una realtà che è anzitutto politica.

Se la D.C. odierna segue sul piano politico un indirizzo con-

servatore, ciò avviene perché essa è l'esponente di interessi di classi conservatrici: e per questo suo indirizzo essa deve venir combattuta in sede politica da quelle persone e da quei gruppi che sono gli esponenti degli interessi di altre classi. E se una serie di circostanze d'ordine storico o di carattere contingente ha portato da noi a un'alleanza fra gli interessi di quelle classi conservatrici e quelli della Chiesa cattolica, spetta ai progressisti, cattolici e non cattolici, di studiare come sia possibile spezzare quell'alleanza, con mezzi politici e su piano politico. Con questo non si vuol evidentemente negare o minimizzare la gravità dell'assunto; ma si vuol sottolineare che la via accennata è l'unica idonea al suo scopo, l'unica che non venga a trasformare un problema politico in un problema religioso, l'unica che consenta quindi una collaborazione fra progressisti cattolici e non cattolici.

Perché oggi il problema è proprio quello di infrangere l'assurdo per cui molti milioni di lavoratori votano per la D.C., ossia per un partito conservatore, contro i propri interessi di classe e soltanto per motivi religiosi. Per questo non appare politicamente fondato il rimprovero rivolto così spesso agli elettori di destra per aver votato per la D.C. e non per il Blocco nazionale: l'apporto massiccio di quei voti « borghesi » alla D.C. ne ha accentuato il carattere conservatore a scapito di quello confessionale, attenuando il peso dei voti « confessionali » e sottolineando così la gravità di quell'assurdo.

Per distruggere il quale non si tratta né di scattolicizzare le masse cattoliche (rimedio certamente definitivo, ove riuscisse, ma — non che altro — generatore di enormi mali in un popolo tendenzialmente anarchico, incivile e passionale come il nostro), né di porre quelle masse contro il clero mediante una popolare propaganda anticlericale necessariamente volgare e scurrile e del resto soltanto controproducente. Non si tratta neppure di creare il partito cattolico di sinistra, votato necessariamente al fallimento (vedi Sinistra Cristiana, Cristiano-sociali e Movimento cristiano per la pace, di Miglioli), e che non farebbe che riprodurre gli errori di impostazione confessionalistica della D.C., senza d'altronde poter contare sull'appoggio delle gerarchie ecclesiastiche naturalmente ostili a una scissione dei cattolici in campo politico. Non si tratta infine neppure di ribadire una legislazione neo-giurisdizionalistica rafforzando il disposto dell'articolo 71 della legge elettorale.

A quest'ultimo proposito è necessario rilevare come ovviamente né il clero né le masse cattoliche potrebbero accettare il principio che la Chiesa non possa all'occorrenza prendere posizione anche in sede politica quando fossero in pericolo quei di-

ritti o quegli istituti ch'essa ritiene essenziali alla sua concezione del mondo. Sarebbe, oltre a tutto, chiederle di rinunciare a un diritto che in uno stato democratico posseggono i dirigenti di qualsiasi associazione o istituzione che agiti e si proponga di diffondere e di difendere un'idea morale. Insistere al proposito su una distinzione fra religione e politica significherebbe voler ridurre la prima a un complesso di riti, privo d'ogni significato morale. D'altra parte, niun dubbio che la grande potenza spirituale e anche materiale della Chiesa cattolica in Italia renda assai pericoloso l'esercizio da parte sua di quei diritti: ma forse per questo si vorrebbe sottoporla a una legislazione eccezionale, destinata o a fare dei martiri (nel caso il governo fosse risoluto ad applicarla) o più probabilmente a restare lettera morta, come oggi l'art. 71, con grave scapito della dignità dello Stato?

L'unica efficace remora a quegli interventi della Chiesa nella lotta politica, attraverso il pulpito e il confessionale, può e deve partire dagli stessi cattolici, che sono spesso in grado di distinguere essi stessi quando quegli interventi sono fondati su vere premesse religiose, e quando dipendono da interessi temporali. Senza scomodare l'ombra del Savonarola, non è senza significato che molti cattolici militanti non votino per la D.C., mentre aderiscono ad essa moltissimi acattolici.

Quest'ultima constatazione permette ormai di delineare più esattamente quale sia la condizione fondamentale in vista di una riduzione della D.C. a puro partito politico, esponente di interessi, politici economici e sociali, prettamente conservatori. E quella condizione consiste (mi si perdoni la parola) nella sconfessionalizzazione dei partiti di sinistra, nell'abbandono da parte loro del mito della religiosità laica o del confessionalismo marxista.

Mi spiego. Ho detto come il nuovo regno abbia posto i cattolici nella posizione di « emigrati all'interno »: posizione che l'introduzione del suffragio universale ha reso pericolosissima per lo Stato italiano. Purtroppo tutti i partiti di sinistra oggi esistenti, pur rinunciando generalmente a impostare un programma di azione politica contraria alla Chiesa cattolica, hanno non solo dato l'impressione che tale rinuncia dipendesse da coscienza della propria impotenza in quel senso, ma non hanno impostato affatto il problema dell'assorbimento delle masse cattoliche. Al solito, i comunisti hanno più degli altri dato l'impressione di rendersi conto di quella esigenza, ma, ugualmente al solito, hanno creduto di soddisfarvi secondo i loro schemi dottrinari, facendo appello soltanto alla coscienza di classe dei proletari cattolici: come se questi potessero prescindere dalle implicanze antireligiose del comunismo.

Ora, per assorbire quelle masse cattoliche nei partiti progressisti, non basta evitare di chiedere ai militanti un'adesione alla metafisica marxista, come, fra gli osanna dei reduci della Sinistra Cristiana, decise il V Congresso del P.C.I. nel gennaio 1946. Occorre in primo luogo evitare in qualsiasi modo di porre la Chiesa nella necessità di difendere politicamente i suoi interessi religiosi, ossia applicare nei suoi confronti una sincera e avveduta politica di tolleranza e, ove possibile, di collaborazione (per una separazione come vagheggiava il Ricasoli non abbiamo, e non avremo forse mai in Italia, tempi maturi), stornando d'altra parte con fermezza ogni eventuale tentativo ecclesiastico di trasformare contese temporalistiche in conflitti religiosi. Svuotato così il partito confessionale della sua funzione di difesa di interessi religiosi, diverrebbe possibile riportarlo alla sua sostanziale natura di partito conservatore; mentre le masse proletarie cattoliche, liberate dalla preoccupazione di far fronte unico a difesa della religione, si troverebbero svincolate da un assurdo legame politico e potrebbero orientarsi verso i partiti progressisti. Ma resterebbero ora altre difficoltà, derivanti dal carattere pugnacemente laicista che attualmente quei partiti hanno.

È evidente che *quel* laicismo, che ben presto si identifica con un vero confessionalismo acattolico, non può riuscire accettabile dalle masse cattoliche. Resta a vedere quanto esso sia connaturato e sostanziale per quei partiti, oppure non strettamente connesso con la loro posizione politica, semplice residuo di tradizioni collegate dall'epoca in cui nacque il socialismo europeo. Un esame attento dei punti fondamentali delle esigenze progressiste attuali non sembra far concludere ch'esse implichino necessariamente l'accettazione diffusa di una ideologia immanentistica o materialistica. Una intesa proletaria non richiede affatto, ove non sia spinta verso messianismi in fondo estranei ai concreti interessi dei lavoratori, un'adesione all'ortodossia marxista (se mai è possibile esprimerne una).

È quindi probabilmente giusta l'intuizione dei comunisti, che sia possibile un'intesa operaia e in genere proletaria sopra comuni interessi di classe, in uno o più partiti rispecchianti i vari orientamenti possibili nel quadro del progressismo. Solo che quell'intesa non può ignorare semplicemente il fattore cattolico. La cittadinanza offerta ai cattolici nei partiti di sinistra non deve soltanto implicare un rispetto assoluto della loro coscienza religiosa, ma deve consentire loro di comportarsi, nel loro atteggiamento politico, secondo il loro più profondo modo di sentire, arricchendo così quei movimenti ai quali aderissero con quei fermenti spiri-

tuali che derivano dalla loro posizione religiosa. Una cittadinanza, cioè, non di tollerati, ma veramente di compagni.

Dicendo questo, è evidente che si riallaccia il problema dei cattolici a quello della costituzione di un partito italiano di sinistra che sia *veramente* un partito *nuovo*, nel senso che risponda ai termini della situazione politica e sociale attuale, alle possibilità offerte dal popolo italiano, che ha, fra gli altri suoi tratti, quello di essere cattolico: una circostanza non solo da non dimenticare, e neppure da deplorare, ma da far valere per i suoi aspetti positivi.

Le dichiarazioni formulate nel dicembre scorso al congresso di unificazione di Firenze, da cui nacque il P.S.U., parvero certamente ben orientare in proposito; tuttavia l'ancor breve vita del nuovo partito non consente finora di giudicare s'esso abbia saputo concretarle in precise direttive di azione politica.

GIUSEPPE ROVERO

Dobbiamo, con rammarico, rimandare ad uno dei prossimi numeri la pubblicazione di un articolo di GAETANO SALVEMINI su *La questione romana*, non pervenutoci in tempo.

LA CHIESA E IL FASCISMO

Il tema non è di agevole trattazione. Innanzi tutto, per la raccolta dei materiali. Se sono sufficientemente noti i fatti interessanti i rapporti della Santa Sede e della direzione centrale dell'Azione Cattolica col fascismo, altrettanto non può dirsi delle molteplici situazioni locali e dei loro svolgimenti. È vero che la Chiesa cattolica è un organismo spiccatamente accentrato intorno alla Santa Sede e alle direttive vaticane, e in Italia più che altrove; ma il «laico» cade facilmente in errore sulla natura e i limiti di tale accentramento. Quando si tratta non di dogma e di culto, ma di relazioni pratiche fra «la Chiesa e il mondo», una certa autonomia di fatto del clero rimane, sia per i vescovi nei riguardi del Vaticano, sia anche per i parroci e più in generale per gli aventi cura d'anime nel confronto dei vescovi; e vi si aggiunge la posizione speciale dei religiosi, parzialmente esenti dall'autorità vescovile ordinaria. Per rendersi conto esatto delle relazioni effettive tra Chiesa e fascismo in Italia nel corso del ventennio — o piuttosto, del venticinquennio — fascista, occorrerebbero una quantità di studi locali, che mancano fino ad oggi completamente.

Dovremo quindi tenerci alle grandi linee, quali è possibile tracciare soprattutto per i rapporti tra Santa Sede e governo fascista: ciò che, del resto, risponde abbastanza bene al tema generale di questo numero del «Ponte». E diciamo subito l'aiuto che, accanto ai nostri studi personali, editi (1) e inediti, ci ha offerto il volume del Jemolo *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni.*

* * *

Il fascismo italiano nacque e crebbe, e conseguì la sua prima decisiva vittoria con la marcia su Roma, in un momento in cui la Santa Sede e la Chiesa italiana erano dominate da due preoccupazioni eminenti. La prima era quella di regolare definitivamente la propria posizione rispetto allo stato italiano; la seconda, di far fronte al massima-

(1) *La politica della Santa Sede dopo la guerra* Milano, ISPI, 1937; *Pio XI e la sua eredità pontificale,* Torino, Einaudi, 1939; *Le relazioni fra Chiesa e Stato nella prima metà del secolo XX* (in corso di pubblicazione in «Ricerche religiose», 1949). Per una valutazione generale si veda anche *Pensiero e Azione del Risorgimento,* Torino, Einaudi (3ª ed.), p. 191. Ai due primi libri s'intende qui fatto riferimento costante.

lismo socialista, che ai loro occhi appariva erede in larga misura del vecchio anticlericalismo e al tempo stesso portatore di un sovversivismo sociale minacciante la compagine terrestre della Chiesa. Le due preoccupazioni erano naturalmente congiunte: si voleva far la pace con lo stato anche per poter meglio fronteggiare insieme il nemico comune. Si aggiunga che all'indomani della guerra Benedetto XV si era accinto a sistemare le relazioni della Santa Sede con tutti gli stati: era naturale che egli sentisse il desiderio che l'Italia non fosse esclusa da tale sistemazione generale; e anzi tale desiderio fu da lui formalmente espresso.

È noto il progetto di liquidazione della Questione romana discusso fra Orlando e mons. Cerretti al tempo della conferenza della pace (2). È altresì noto come le trattative, accennanti a una rapida conclusione, fossero interrotte dalla caduta di Orlando, e come, dopo una languida ripresa in conversazioni fra Nitti e Gasparri, cadessero definitivamente sotto Giolitti. Non è altrettanto noto — sebbene sia stato scritto — che questo abbandono fu dovuto essenzialmente alla persuasione di Giolitti che convenisse « queta non movere ». È ignoto, invece, che ci furono da parte della Santa Sede insistenze presso Giolitti per una ripresa e una conclusione (3); insistenze riuscite vane, già prima che Giolitti lasciasse il potere.

Non ho testimonianze precise dell'effetto prodotto da questo abbandono sulla Santa Sede, e più particolarmente su Gasparri, la cui persona costituisce, in fatto di politica vaticana, il *trait-d'union*, l'elemento di continuità fra i due pontificati di Benedetto XV e Pio XI. Ma credo di non ingannarmi congetturando che nell'animo del Segretario di Stato, e anche dei due pontefici, rimanesse un forte sedimento di contrarietà verso il maggiore uomo di stato italiano del periodo, e più generalmente verso la casta dirigente liberale: sedimento che venne a galla otto anni più tardi, in talune parole pronunciate da Pio XI all'indomani dei Patti del Laterano, all'indirizzo dei « pregiudizi liberali », parole che riferiremo più avanti. Tanto più che la politica di sistemazione dei rapporti con gli stati avviata da Benedetto XV aveva preso sotto Pio XI la precisa forma concordataria, difficilmente conciliabile con la teoria giolittiana delle parallele che non s'incontrano.

Mussolini, che in fatto di politica spicciola, di intrigo politico, non mancava di numeri, dovette intuire qualcosa di tutto questo, quando buttò a mare il bagaglio anticlericale contenuto nel primo programma dei Fasci, e col primo discorso alla Camera del 21 giugno 1921 assunse posizione filocattolica, più particolarmente filopapale. Era una specie di aggiornato neo-guelfismo. Il clima morale, per verità, discordava

(2) La pubblicazione principale è quella dello stesso ORLANDO, *Su alcuni miei rapporti di governo con la Santa Sede*.

(3) Nelle Carte Giolitti all'Archivio di Stato c'è un appunto anonimo in data 25 gennaio 1921 su una « Conversazione del dott. Insabato con Padre Rosa della « Civiltà Cattolica » da cui risulta che pensiero dominante del Vaticano in quel momento era l'accordo con l'Italia. « Essendo al potere S. E. Giolitti, che già avrebbe potuto fare l'accordo nel 1907, sarebbe il momento opportuno » (di questo episodio 1907 nulla so). A Sforza (*L'Italia dal 1904 al 1944*, p. 146), Giolitti ripeté in proposito nel 1920 la frase delle due parallele.

toto coelo dal neo-guelfismo autentico: era quello della guerra all'interno e all'estero, quello della violenza brutale. « Ci si può chiedere se nel clero italiano non vi fosse chi avvertisse la radicale inconciliabilità tra la dottrina e la pratica fascista... ed i precetti del cristianesimo: una di quelle inconciliabilità assolute che, allorché la Chiesa le constata, troncano la possibilità di compromessi. Occorre rispondere che no » (4).

Prima della marcia su Roma non ci sono atti della Santa Sede, né, ch'io sappia, dell'autorità ecclesiastica in genere, che facciano riferimento esplicito al fascismo. Nel luglio 1921 Benedetto XV promulgò una formula di preghiera « ad impetrandam italorum genti pacis et concordiae reconciliationem »; come si vede, puramente generica. Meno generiche riuscirono le due lettere di Pio XI ai vescovi d'Italia del 6 agosto e 28 ottobre 1922 (l'ultima, proprio del giorno della marcia su Roma) in cui si deploravano gli strascichi d'odio e di violenza lasciati dalla guerra e le sanguinose offese con strascico interminabile di rappresaglie che si verificavano in Italia. Il riferimento alle lotte fasciste-antifasciste era evidente; non v'era però nessun accenno a una discriminazione fra i contendenti, sebbene ormai saltasse agli occhi che la contesa si riduceva all'oppressione quasi illimitata di una parte sull'altra. Tuttavia, che negli ultimi mesi precedenti l'avvento del fascismo al potere non mancassero negli alti ambienti ecclesiastici preoccupazioni e avversioni rispetto al fascismo, lo mostrano varie note della « Civiltà cattolica » dall'agosto all'ottobre 1922, e ancora una posteriore all'avvento di Mussolini, del 4 novembre. Il ponte di passaggio a un atteggiamento possibilistico verso il nuovo governo è dato dall'articolo del 16 dicembre 1922 su « La rivoluzione fascista ».

Col Partito popolare le relazioni del fascismo erano divenute negli ultimi tempi avanti la marcia su Roma sempre più cattive; e il gruppo parlamentare popolare era stato *magna pars* per la caduta del ministero Facta nel luglio 1922, avvenuta su base nettamente antifascista. Ma Pio XI non era in disposizione particolarmente benevola per il P. P. I. Il 2 ottobre 1922 egli aveva fatto inviare ai vescovi italiani una circolare riservata in cui si raccomandava che vescovi e parroci si tenessero al di fuori dei partiti, anche del Partito popolare. In questa disposizione d'animo del pontefice dovevano concorrere due elementi. Il primo, la sua politica concordataria rivolta a cercare intese dirette coi governi al disopra dei popoli. L'altro, le sue tendenze autoritarie, che non potevano fargli veder con piacere l'influenza di un partito di laici — anche se capitanati da un sacerdote — sulla vita cattolica italiana. Si tenga sempre presente che popolo e Chiesa d'Italia sono per la Santa Sede la riserva intangibile, la « falange macedone » in seno alla Chiesa universale e al mondo. È questa una delle chiavi delle relazioni fra Papato e Italia.

All'indomani del Congresso torinese del P.P.I. (aprile 1923) Mussolini espulse dal governo i ministri appartenenti a quel partito, e il fascismo assunse un contegno ostile ad esso, e particolarmente al suo capo, Don Sturzo. Contemporaneamente (cioè sempre nell'aprile) era

(4) JEMOLO, *op. cit.*, p. 597.

stato pubblicato a Roma un appello-programma di una « Unione Nazionale » fra cattolici non aderenti al Partito popolare e favorevoli al fascismo (n'era capo il Cornaggia), a cui seguì un manifesto pubblicato il 30 giugno per un consenso completo al governo fascista e contro la direzione del Partito popolare. L'« Osservatore romano » in ambedue i casi si affrettò a dichiarare che la Santa Sede e l'Azione cattolica erano estranee a queste manifestazioni. Ma certo il Vaticano nulla fece per sostenere il Partito popolare nelle nuove difficoltà; e in particolare abbandonò il segretario del partito, Don Sturzo, di fronte alla pressione fascista. Il 10 luglio Don Sturzo, vedendo — come fu dichiarato — « che la sua qualità di sacerdote porgeva pretesto a chiamare in causa la Santa Sede perpetuando un equivoco nocivo a tutti », deponeva l'ufficio di segretario politico. Lo sgretolamento del P.P.I. — uno degli « atouts » del totalitarismo fascista in via di realizzazione — si accentuò in occasione del voto sulla riforma elettorale, il 15 luglio 1923. Ne prendeva nota — si direbbe, non senza segreta compiacenza — nelle sue diligenti cronache politiche la « Civiltà cattolica ».

La passività completa osservata in proposito dalla Santa Sede, e più in generale la netta separazione e il distanziamento dal P.P.I. costituì di fatto un contributo a una politica d'intesa col nuovo regime.

Il problema di politica ecclesiastica con cui Benito Mussolini venne al potere era ispirato dall'idea fondamentale che il cattolicismo dovesse entrare come elemento costitutivo nel nuovo regime. La posizione fatta alla Chiesa cattolica dall'art. 1 dello Statuto doveva divenire una realtà; da parte sua la Chiesa doveva concorrere con la sua influenza religiosa e morale a fortificare la nuova Italia. Di questa nuova politica ecclesiastica, che si staccava nettamente dall'indirizzo precedente dei governi liberali-democratici, non più anticlericali ma tuttavia laici e tendenzialmente separatistici, numerosi furono i saggi fin dai primi tempi. Verso le autorità ecclesiastiche venne mostrato in ogni occasione ossequio e desiderio d'accordo. Le sanzioni giuridiche contro le offese alla religione cattolica e al clero furono aggravate. Vennero ristabiliti i cappellani militari nelle forze armate dello stato; ricollocato il Crocifisso nelle aule giudiziarie e in quelle scolastiche (in quelle elementari c'era sempre rimasto); attuato l'insegnamento religioso obbligatorio nelle scuole elementari (gennaio 1923); favorita anche l'introduzione di corsi liberi di religione nelle scuole medie. La grande riforma scolastica del nuovo ministro dell'istruzione Giovanni Gentile (presentata nell'aprile 1923) riuscì favorevole alla scuola privata, i cui alunni grazie all'esame di stato furono messi nelle stesse condizioni di quelli delle scuole pubbliche. Regolata per legge l'istituzione di università di fondazione non statale, sorse la grande Università cattolica del Sacro Cuore in Milano (rettore il p. Gemelli, che fu poi tra i più ferventi filofascisti, fino al razzismo compreso). Le condizioni economiche del clero vennero sensibilmente migliorate accrescendo di più del doppio il contributo dello stato per l'aumento delle congrue ai parroci ed estendendone il beneficio anche ai canonici dei capitoli cattedrali. Infine, l'esonero del servizio militare (marzo 1924) ai giovani avviati alla carriera ecclesiastica non rappresentò soltanto la soddisfazione di una esigenza del diritto canonico, ma

si mostrò di buon effetto per l'aumento delle vocazioni ecclesiastiche, di cui precedentemente la Chiesa aveva dovuto lamentare la scarsità.

Tuttavia la Santa Sede manteneva per allora un contegno riservato di fronte al fascismo. Il 7 febbraio 1924 una nota dell'« Osservatore romano » ribadì, a proposito delle prossime elezioni generali politiche, che la Santa Sede rimaneva al di fuori e al di sopra di ogni partito politico. I cattolici nelle elezioni non dovevano dimenticare che il maggior bene della società e del paese non era separabile dalla morale e dalla religione cattolica, la cui difesa è il primo dovere di ogni buon cittadino. Considerando l'atteggiamento di ossequio e di favore assunto dal governo verso il cattolicismo, questa nota poteva tuttavia anche essere intesa come un accenno non compromettente a votare in favore della lista governativa (la quale comprendeva molti candidati non iscritti al partito). Di carattere più oscillante riuscì l'allocuzione di Pio XI nel concistoro del 24 marzo. Il pontefice vi espresse la sua soddisfazione per il ritorno nelle scuole del Crocifisso e del catechismo. Tuttavia egli non era privo di preoccupazioni per l'insegnamento di questo: i vescovi e il clero vigilassero. Lamentava quindi che ancora avvenissero frequenti episodi di violenza, più deplorevoli quando si effettuavano contro persone e cose sacre o istituzioni cattoliche. Manifestava il suo gradimento per l'aumento degli assegni al clero, per l'esenzione di questo dal servizio militare e per la sospensione — che egli si augurava si risolvesse in modificazione radicale — di un progetto di legge già presentato sulle Opere pie. Queste concessioni però non erano per la Chiesa e la Santa Sede se non parziali restituzioni, né si poteva rinunciare da parte della Chiesa al diritto di regolare materie di sua esclusiva competenza.

* * *

A pochissima distanza dalle elezioni del listone seguì l'assassinio di Matteotti. Nella indignata commozione universale — cui gli stessi Mussolini e Partito fascista dovettero far mostra di partecipare — due voci rimasero silenziose: quelle del Re e del Papa. Quando poi le opposizioni parlamentari lasciarono il parlamento e si strinsero insieme nel cosiddetto Aventino, facendo parte di esso anche il gruppo popolare eletto nella nuova Camera, il Vaticano non solo non prese nessuna parte alla campagna antifascista, né diretta né indiretta, ma attraverso articoli dell'« Osservatore romano » e della « Civiltà cattolica » mostrò la sua contrarietà (citiamo del secondo periodico un articolo del 16 agosto, che ebbe larga eco, su « La parte dei cattolici nelle presenti lotte dei partiti politici »). La contrarietà della Santa Sede derivava in larga misura dal fatto che deputati cattolici avessero stretto un cartello con i socialisti: e contro la collaborazione fra cattolici e socialisti specialmente in Italia parlò il pontefice in persona in un ricevimento agli universitari cattolici italiani (8 settembre 1924). Una circolare della Segreteria di stato diretta in quel secondo semestre del 1924 ai vescovi d'Italia insisteva perché i sacerdoti nella presente agitazione politica si mantenessero al di fuori di ogni partito, e soprattutto si astenessero dal collaborare a giornali di partito di qualsiasi colore: ciò che troncava una delle maggiori possibilità di azione che ancora poteva rimanere a Don

Sturzo, e ad altri nelle sue condizioni. Seguì il pieno sovvertimento della costituzione e della libertà, con la soppressione della libertà di stampa e la fascistizzazione dei giornali, l'espulsione dei deputati d'opposizione dal Parlamento, lo scioglimento dei partiti, il tribunale speciale ecc. Come una approvazione implicita del nuovo sistema di governo sonarono le parole di Pio XI nel Sacro Collegio, il 20 dicembre 1926, a proposito del misterioso e per Mussolini innocuo attentato Zamboni a Bologna (dopo il silenzio tenuto per l'assassinio — effettuato, quello — di Matteotti): «l'uomo, il quale con tanta energia governa le sorti del Paese, da far giustamente ritenere periclitare il paese stesso ogni qualvolta periclita la sua persona». Parole il cui significato generico di approvazione era piuttosto rafforzato che indebolito dalla deplorazione che seguiva di violenze usate da fascisti in quell'occasione contro persone e cose cattoliche, «con ciechi furori che sembravano accomunare coi nemici dell'ordine i buoni fedeli cattolici che la loro stessa fede e religione fa i migliori amici e presidi dell'ordine stesso». Il che equivaleva quasi a dire: va benissimo quanto fate contro gli antifascisti; ma perché volete colpire insieme con essi i cattolici, che dell'«ordine» — ordine fascista, già allora dominante — sono i migliori sostenitori?

* * *

Erano state iniziate allora da qualche mese le trattative per la Questione romana, che precedentemente la Santa Sede aveva tenuto, con atti ufficiosi e ufficiali, a mantenere immune da qualsiasi compromissione (5). Non occorre qui rintracciarne il corso, e neppure riesporre analiticamente il contenuto dei Patti del Laterano. È necessario invece dir qualche cosa riguardo all'interpretazione, dal punto di vista vaticano, data agli accordi dalla stampa cattolica dopo la caduta del fascismo. Si è detto, cioè, che il Concordato lateranense col governo fascista, come quello di quattro anni dopo col governo nazista, fu voluto dalla Santa Sede essenzialmente come una misura di precauzione contro i possibili e prevedibili eccessi totalitari a danno del cattolicesimo. Non, dunque, effetto di simpatia e di fiducia in tali regimi, ma piuttosto il contrario (6).

Tale interpretazione, di per sé molto ragionevole, sembra tuttavia retrodatare disposizioni di spirito posteriori, sostituendole (forse inconsciamente) a quelle effettive del momento in cui gli accordi furono conclusi. Tenendoci al caso italiano, basta il famoso passo del discorso di Pio XI del 14 febbraio 1929 — esattamente riassunto da allora in poi nella frase dell'«Uomo della Provvidenza» — per mostrare come non uno spirito di sospetto e di ostilità, ma di fiduciosa e simpatica intesa fosse quello in cui Pio XI venne alla conclusione dei Patti Lateranensi. «Forse ci voleva anche un uomo come quello che la Provvidenza ci ha fatto incontrare; un uomo che non avesse le preoccupazioni

---

(5) Qui particolarmente debbo rimandare alle notizie particolari date in *Politica della Santa Sede*, p. 181.

(6) A questa interpretazione accede Sforza, op. cit., p. 147.

della scuola liberale, per gli uomini della quale tutte quelle leggi, tutti quegli ordinamenti o piuttosto disordinamenti erano altrettanti feticci, e, proprio come i feticci, tanto più intangibili e venerandi quanto più brutti e deformi ». Queste parole ignoravano (o, per esser più precisi calunniavano) il vero stato delle relazioni fra Chiesa e Stato in Italia precedentemente al fascismo, stato di una completa libertà e pace religiosa (a parte la persistenza formale della Questione romana). Esse indicavano che il pontefice, anziché considerare i Patti — o più precisamente il Concordato, poiché la sostanza del Trattato non è stata mai oggetto di contestazione — come una semplice misura preventiva necessaria nei rispetti del nuovo regime, li riteneva come un grande successo positivo della Santa Sede sul vecchio regime, già sconfitto dal fascismo sul terreno della politica generale. E insomma chi guardi alla situazione politica concreta di quel momento — prescindendo momentaneamente dal valore intrinseco degli accordi — deve constatare che essi, succedendo quasi immediatamente alla instaurazione totale del regime fascista, ebbero l'effetto morale di una sanzione ecclesiastico-pontificia all'operato del fascismo, tanto più perché il loro annunzio fu accompagnato dal pontefice con la valutazione, che già conosciamo, esaltatrice di Mussolini e della sua politica in confronto a quella del precedente regime liberale. Ciò che subito dopo fu confermato ufficialmente e solennemente dall'intervento dell'Azione Cattolica a favore del regime nelle « elezioni » del marzo 1929.

Il grande vantaggio riportato dal fascismo con gli accordi lateranensi è dunque evidente. Ciò non significa che essi rappresentassero da parte del pontefice un grazioso regalo fatto al regime, un atto di deliberato filofascismo. Pio XI ebbe le sue buone, anzi ottime ragioni di politica papale per concludere quegli accordi. Innanzi tutto, egli ottenne da Mussolini ciò che il suo predecessore non aveva potuto ottenere dai governi liberali, e più particolarmente da Giolitti: una chiusura onorevole della Questione romana, chiusura di cui il pontificato aveva allora molto maggior bisogno che non il regno d'Italia (ma che tuttavia rappresentava un vantaggio anche per questo: onde devesi giudicare negativamente la carenza di Nitti e Giolitti). In secondo luogo — che è il primo per importanza — il pontefice raggiunse ora con Mussolini quell'obbiettivo a cui nei *pourparlers* Cerretti-Orlando si era appena accennato, e senza nessun carattere pregiudiziale rispetto alla soluzione della Questione romana: e cioè un regolamento delle relazioni fra Chiesa e Stato in Italia. E il regolamento fu tale quale sarebbe stato « follia sperare » dai governi liberali: ciò che spiega psicologicamente le parole di trionfo, e quasi di scherno, pronunciate da Pio XI rispetto ai vinti dal fascismo. Ciò fu possibile innanzi tutto perché, per abile manovra vaticana, il pontefice da petente che era stato di fronte a Orlando si trasformò in « petito » di fronte a Mussolini: essendo questi andato insistentemente in cerca di un accordo col Vaticano, cioè dell'appoggio ecclesiastico presso le masse. Si aggiunse a ciò il radicale cinismo mussoliniano, prontissimo a far gettito di uno o altro elemento del patrimonio ideale dello stato italiano risorgimentale, salvo poi a rivalersi in pratica trattando certe stipulazioni lateranensi come formule

elastiche da allargare o restringere a piacimento, o addirittura come puri verbalismi (7).

Nonostante questa calcolata svalutazione mussoliniana degli accordi — che appare già nel famoso discorso alla Camera per la ratifica degli accordi stessi — i Patti lateranensi rappresentavano una notevole confessionalizzazione dello stato italiano, non solo per le loro stesse stipulazioni (8), ma per la prassi che ne seguì nelle relazioni fra autorità civili ed ecclesiastiche, indulgendo le prime sistematicamente alle richieste e ai desideri delle seconde dovunque non si opponessero interessi politici permanenti del regime o sue convenienze immediate. Citeremo una sola fra le manifestazioni caratteristiche del genere: le comunioni pasquali collettive di scolaresche e insegnanti, formalmente non òbbligatorie, ma rappresentanti di fatto una coazione morale.

* * *

Mussolini, tuttavia, fece una netta distinzione fra ciò che era influenza propriamente religiosa, e anche, in certi limiti, culturale della Chiesa, e l'influenza politico-sociale. Abitualmente largo sul primo punto, fu restrittivo e quasi negativo, anche con violenza, sul secondo. La sua concezione in proposito si avvicinava notevolmente a quella degli attuali regimi orientali di «democrazia progressiva»: la Chiesa in chiesa (a benedire, oltre tutto, i gagliardetti fascisti), ma non nell'azione sociale. E qui prende posto il conflitto fascistico-vaticano: conflitto scoppiato apertamente nel 1931, ma che aveva avuto già un prologo, o piuttosto un primo atto (e non poco importante) nel 1927-28, a proposito dell'educazione sportiva cattolica (Giovani esploratori), e poi una serie di accenni o riprese, nel 1929-30. Dopo l'enciclica «Rappresentante in terra» (in italiano) del 31 dicembre 1929 su «la cristiana educazione della gioventù», venne così quella — che avrebbe dovuto essere fondamentale per rapporti tra Chiesa cattolica e Stato fascista — «Non abbiamo bisogno» (sempre in italiano) del 29 giugno 1931. In essa il pontefice riaffermava il diritto della Chiesa a una sua organizzazione e azione influenti direttamente sulla vita sociale del popolo italiano, e prendeva posizione contro la concezione totalitaria dello stato. Ne sarebbe derivata logicamente la condanna del fascismo; ma a questo punto il pontefice si arrestava, e anzi dichiarava espressamente di non aver voluto condannare il partito e il regime come tali, ma segnalare quanto vi era d'incompatibile col cattolicesimo perché si provvedesse (a questo proposito, il pontefice sollevava obbiezioni contro la formula di giuramento delle organizzazioni giovanili).

Il conflitto fu composto con l'accordo del 2 settembre 1931, che

(7) Si ricordi a questo proposito l'interpretazione non retroattiva data alla clausola sui preti irretiti di censura ecclesiastica da rimuovere dagli uffici a contatto col pubblico, nonché lo svotamento della clausola circa il carattere «sacro» di Roma.

(8) Si tenga presente, in particolare, che l'art. 1º dello Statuto sul cattolicismo, religione dello Stato, fu inserito nel trattato, divenendo così stipulazione bilaterale; e adesso, per l'art. 7 della Costituzione repubblicana, si può sostenere che faccia parte della Costituzione stessa.

rappresentò — tutto sommato — una vittoria fascista. La Santa Sede ottenne il mantenimento dell'A.C., ma il regime a sua volta ne scioglieva o almeno allentava l'organizzazione unificata nazionale e ne delimitava strettamente l'attività entro il campo puramente religioso: l'A.C. era ridotta, se non in chiesa, almeno in sacrestia. Due punti sottolineano questa vittoria fascista: l'impegno di escludere dai dirigenti dell'A.C. coloro che avessero appartenuto a partiti avversi al regime; e il non aver rinnovato il pontefice le obbiezioni contro il giuramento delle organizzazioni giovanili. Rimaneva però per il pontificato il vantaggio di aver mantenuto sostanzialmente i quadri dell'A.C., che a suo tempo avrebbero giovato per la ripresa in pieno non solo di questa, ma della D.C.

* * *

Il conflitto per l'A. C. non turbò durevolmente le buone relazioni fra Chiesa cattolica e Stato fascista in Italia. Queste toccarono l'acme durante il conflitto etiopico. In occasione di esso il clero cattolico fino ai più alti gradi non solo dette prova di pieno lealismo, ma di adesione entusiastica all'impresa. Fra i moltissimi esempi citeremo le dichiarazioni dell'arcivescovo di Milano cardinale Schuster, che esaltavano l'impresa etiopica come una specie di crociata cattolica.

Data la particolare strettissima dipendenza del clero italiano dalla Curia, si deve ritenere che nessun ostacolo esso abbia incontrato in questo suo atteggiamento da parte di lei. Il contegno del pontefice non poteva naturalmente essere identico a quello del clero nazionale: egli doveva pensare a salvaguardare talune posizioni sia sul terreno dottrinale sia su quello diplomatico internazionale. Di qui le formule circospette e complicate al tempo stesso da lui adoperate riferendosi al conflitto; ma, se in esse era evidente il desiderio di non pregiudicare la posizione morale della Santa Sede, non lo era meno quello di evitare la più piccola offesa ai sentimenti della nazione e del regime (9). Allorché la campagna fu terminata con la piena vittoria delle armi italiane, il pontefice, nel discorso d'inaugurazione dell'esposizione della stampa cattolica (12 maggio 1936), si rallegrò che questa inaugurazione coincidesse « con la gioia trionfale di tutto un grande e buon popolo innanzi a una pace che voleva essere un fattore efficace e un preludio della vera pace europea e mondiale ». Era una specie di benedizione finale all'impresa e di sanzione alla tesi italiana antisocietaria.

Poco meno forte fu la solidarietà per quanto riguarda il corpo cattolico della nazione, e assai più netta per quanto riguarda il Vaticano, in occasione del conflitto spagnolo. A questo punto il « filofascismo » delle alte sfere cattoliche si inquadra pienamente nella lotta cattolico-papale contro il pericolo comunistico, o più genericamente di estrema

(9) Erroneamente è stata riferita, in questi ultimi tempi, in una pubblicazione cattolica (non posso precisare di più, non avendone preso appunto) alla guerra etiopica in preparazione la citazione biblica di Pio XI nell'allocuzione natalizia del 1934 — e poi in quella concistoriale del 1° aprile 1935 — « dissipa gentes quae bella volunt », la quale invece era un ammonimento al governo hitleriano.

sinistra: lotta in cui Pio XI precorse il suo successore mantenendosi tuttavia in una sfera più spiccatamente ecclesiastico-religiosa. Di essa lotta potrebbe designarsi come il documento programmatico l'enciclica 3 maggio 1932 *Charitate Christi compulsi.* Tuttavia, per la guerra civile spagnola, Pio XI, personalmente, si astenne al possibile da manifestazioni ufficiali, e preferì di non parlarne troppo frequentemente e troppo a lungo, tanto che gliene vennero attacchi da giornali franchisti e nazisti. Più precisamente, egli non compì nessun intervento ufficiale nelle dispute in proposito fra cattolici. Ma le più alte sfere del cattolicismo italiano, nelle immediate prossimità della Santa Sede e addirittura entro la Città del Vaticano, si pronunciarono con grande zelo per la causa di Franco. La « Civiltà cattolica » nel settembre 1937 sostenne la legittimità giuridica e morale dell'insurrezione franchista e giustificò altresì gli interventi volontaristici a favore della Spagna nazionale. E l'« Osservatore romano » fu sempre apertamente e caldamente favorevole a Franco.

Forse l'ultimo documento in cui Pio XI dette segno di uno stato d'animo pienamente favorevole e fiducioso circa le relazioni fra Chiesa e regime fu il discorso del 12 gennaio 1938 agli arcivescovi, vescovi e sacerdoti venuti a Roma per la premiazione del concorso nazionale nella battaglia del grano. L'udienza pontificia era stata preceduta, il 9, da quella del duce. Sessanta fra arcivescovi e vescovi e duemila sacerdoti erano mossi a Palazzo Venezia dopo aver approvato un ordine del giorno confermante la volontà di collaborazione « a tutte le mete autarchiche dal Duce indicate.... perché l'Italia sia spiritualmente, economicamente e militarmente pronta a difendere la sua pace contro gli eventuali nemici della sua grandezza imperiale, della sua civiltà contro tentativi ostili dei suoi nemici senza Dio e senza umanità ». Al ricevimento di palazzo Venezia l'arcivescovo di Udine, Nogara, lesse un indirizzo di omaggio in cui si plaudiva fra l'altro all'atteggiamento del governo e del suo capo verso la religione. Il duce nella risposta disse che « l'Italia, nazione cattolica, ha ancor più il dovere di essere per la sua potenza intrinseca e per la sua forza demografica, un baluardo della civiltà cristiana ». A sua volta il papa espresse la sua grande gioia, ringraziando particolarmente « quelli che, da così alti posti e con così autorevole intervento, vi hanno onorato. Siamo loro particolarmente grati perché — è ovvio il ripeterlo — l'onore dei figli è l'onore del padre ». Ripeté le sue congratulazioni « con i diletti sacerdoti, che, anche in un campo che potrebbe sembrare meno somigliante al loro campo specifico, avevano segnata una linea tanto appartenente al loro carattere, e corrispondente al loro santo ministero ». Egli era ad essi riconoscente « per un'altra consolazione che voi ci avete procurato, porgendoci l'occasione di udire, da così alti luoghi, delle parole così assicuranti e così affidanti ».

* * *

Sembrava che non si potesse andare più avanti nell'idillio fra Chiesa e Stato in Italia. Invece erano già sorte nubi, che riflettevano la loro oscurità proprio nello stesso discorso pontificale. Un altro passo di

questo, infatti, manifestava con insistenza preoccupazioni per le condizioni religiose e morali degli operai recantisi in Germania (non nominata). E Pio XI parlava de « la cerchia delle Alpi », la quale aveva difeso « l'Italia contro le cosiddette riforme nefaste che hanno devastato il rimanente d'Europa ». La rievocazione storica era una trasparente allusione al nazionalsocialismo, e più particolarmente al razzismo. Il contrasto cattolico-vaticano con il primo aveva già qualche anno di durata, ma aveva segnato un culmine con l'enciclica *Mit brennender Sorge* del 14 marzo 1937. Quello col secondo venne necessariamente ad estendersi all'Italia quando, nella seconda metà del '38, il regime fascista imitò l'esempio del socio tedesco. Lo imitò con relativa moderazione, e ancor più moderate furono le critiche della Santa Sede; ma nonostante tutto il contrasto apparve chiaro. Esso non riguardava solo il razzismo, ma, nel fondo, la stessa politica dell' « Asse »; poiché negli ultimi anni Pio XI fu dominato — come nei primi il suo successore — dalle preoccupazioni internazionali per la pace e la guerra. La critica al razzismo fu associata da lui, in una serie di manifestazioni dell'estate 1938, a quella per il « nazionalismo esagerato ». Negli ultimi mesi di vita i diversi motivi di contrasto si condensarono per Pio XI in uno stato d'animo generale di disillusione rispetto al fascismo: stato d'animo visibile nell'allocuzione natalizia del 1938, e addirittura esplodente — a quanto si sa, o si dice — in quella che avrebbe pronunciato per il decennale della Conciliazione, ma che la morte gli spense sul labbro.

* * *

Pio XII ascese al trono papale in disposizioni di spirito diverse, soprattutto nei riguardi del regime fascista. Tuttavia egli condivideva i principî del predecessore in fatto di politica o piuttosto di diritto internazionale, e anzi dette ad essi sviluppo morale e giuridica formulazione. Egli si adoperò altresì prima ad evitare la guerra, poi a scongiurare l'intervento dell'Italia. Per l'uno e l'altro aspetto della sua azione, il contrasto col nazifascismo era inevitabile. (Sono da ricordare anche i coraggiosi telegrammi ai sovrani del Belgio, Olanda e Lussemburgo contro l'aggressione tedesca). Egli tuttavia non si oppose alle manifestazioni di « lealismo » del clero italiano e dell'Azione cattolica; manifestazioni spintesi, in qualche caso isolato, fino all'esaltazione dell'impresa fascista contro la Jugoslavia (10). Pio XII fece poi, a favore della Spagna franchista, quelle manifestazioni di pieno e ufficiale plauso da cui Pio XI si era astenuto (11). Egli si astenne invece (e Roosevelt può averci avuto qualche merito) da ogni accenno ostile alla Russia comunista durante il conflitto fra questa e l'Asse.

Nessuna parte, per quanto io so, ebbe la Santa Sede nella caduta di Mussolini, il 25 luglio; non fu invece estranea, crediamo, all'avvia-

---

(10) Cfr. « Civiltà Cattolica » del 3 gennaio 1942, p. 54.

(11) Radiomessaggio pontificio alla Spagna del 16 aprile 1939; discorso alla Missione navale spagnola del 6 marzo 1940.

mento di trattative con gli alleati. Circa le relazioni della Santa Sede col fascismo « repubblichino », non pare ci sia molto da rilevare: furono pure relazioni di fatto, dettate dalla necessità e altresì da intenti caritatevoli e umanitari. Per quanto riguarda le relazioni più importanti, complesse e prolungate fra autorità ecclesiastiche locali e repubblica di Salò, soprattutto nel Nord-Italia, manca, ch'io sappia, qualsiasi ricerca d'insieme o raccolta di materiali.

E così, arriviamo al dopoguerra, al periodo post-fascista. Il soggetto del nostro rapido studio non viene meno, perché il fascismo, ufficialmente caduto, non è senz'altro scomparso: ci sono i residui dei suoi istinti, c'è stata l'epurazione e i diversi indirizzi al riguardo, c'è la ripresa neo-fascista. Ma è tutta una materia ribelle a una elaborazione storica, sia pure schematica, sia pure provvisoria. Siamo ancora pienamente nell'attualità politica spicciola; possono appena segnarsi alcuni accenni, alcuni interrogativi. Principale quello circa una tendenza affiorante in sfere dirigenti cattoliche a utilizzare gli elementi ex-fascisti e neo-fascisti per un indiscriminato blocco anti-comunista, tendenza esplicantesi in una certa partecipazione alla riabilitazione della repubblica di Salò e del fascismo in generale, e alle ostilità denigratrici nel neo-fascismo contro la Resistenza (12).

LUIGI SALVATORELLI

---

(12) Un primo avviamento si potrebbe forse indicare negli articoli di S. Lener S. J. (nella « Civiltà Cattolica », voll. II-IV del 1945) su *Diritto e politica nelle sanzioni contro il fascismo,* in cui si sostiene che « lo Stato italiano non solo per ventun anno fu di fatto fascista, ma lo fu *legittimamente,* di una legittimità che si estese necessariamente agli istituti caratteristici dello stesso regime ». Ma il vero punto di partenza era indicato nella invettiva del Padre gesuita Lombardi, in una cerimonia puramente religiosa, contro le rappresaglie dell'aprile 1945. A queste poi ha alluso il Pontefice nell'ultima allocuzione natalizia. Ultimo episodio, una petizione di ex-cappellani militari dell'esercito di Salò in favore di detenuti « repubblichini », militi di una guerra « non ingiusta ».

AZIONE CATTOLICA
E DEMOCRAZIA CRISTIANA

« Dire *cristiano* — spiega Lazzati — è dire uomo elevato all'ordine soprannaturale e cioè, un uomo nel quale convivono due realtà: *a*) la realtà naturale, quella per la quale l'uomo è uomo secondo le esigenze della sua natura; tale natura è composizione in unità personale di due elementi, il materiale e lo spirituale, con tutte le caratteristiche e le esigenze che di ciascuno sono proprie; *b*) la realtà soprannaturale che è comunicata partecipazione di vita divina, in virtù della quale l'uomo è fatto capace del suo fine, cioè di fruire di Dio direttamente.... Ora, essendo due i piani di realtà che nell'uomo convivono e si intersecano, due sono i piani di azione i quali pure si intersecano, per così dire, ma in modo caratteristico, come caratteristico è il modo del convivere delle due realtà nell'uomo: la realtà naturale e quella soprannaturale. C'è un agire del cristiano in quanto uomo (politico), c'è un agire del cristiano in quanto cristiano (religioso). C'è ad ogni modo, o ci dovrebbe essere, *sempre* un agire da cristiano ».

Giuseppe Lazzati, deputato democristiano del collegio di Milano, intimo amico del cardinale Schuster (se di amicizia si può parlare per un rapporto da maestro ad allievo come è quello che lo unisce al presule lombardo), esponente della cosiddetta corrente dei « dossettiani » appartiene alla *terza generazione* della politica cattolica italiana. È la generazione degli uomini che oggi sono tra i trenta e i quaranta e che si è formata quasi esclusivamente durante il ventennio fascista, nelle file dell'Azione Cattolica. Con la politica ufficiale del ventennio si è mantenuta in una posizione di diffidente indifferenza o, tutt'al più, di staccata sopportazione; con gli uomini del vecchio P. P. I. ha avuto in quegli anni pochi e saltuari contatti e ha trascorso la prima gioventù dedicandosi con trasporto agli studi e all'*apostolato*.

Da questa educazione essa ha riportato una confidenza e una continuità di rapporti con la gerarchia ecclesiastica sconosciute ai vecchi « popolari » i quali sebbene provenienti quasi tutti dalle file

della A. C. tendevano poi, con la maturità, a staccarsene ricordandosene soltanto in occasione delle feste sociali e delle campagne elettorali. E ne ha riportato soprattutto un gusto spiccato per le questioni ideologiche e per la chiarezza delle relative impostazioni. Non le basta più, come avviene per esempio con questo scottantissimo problema dei rapporti tra Azione Cattolica e Azione politica — tra Chiesa e Partito —, la consuetudine di accettare i problemi mano mano che si pongono in concreto cercando di risolverli secondo le proprie vedute senza comunque farne delle questioni generali da risolvere una volta per tutte. In un caso o nell'altro, sia che neghi la possibilità della distinzione, come fa il settore più oltranzista della A. C., sia che invece si batta per la distinzione, ha bisogno in primo luogo di affermare con chiarezza le sue posizioni teoriche. E a ciò si deve tra l'altro (a parte naturalmente la considerazione che solo in questi anni essa ha assunto oggettivamente l'importanza che ha) se la polemica di cui ci occupiamo ha ormai superato il circolo chiuso degli ambienti interessati per assumere una prospettiva nazionale di vera e propria lotta di tendenze. Tra il gruppo dirigente che fa capo a De Gasperi e le correnti che in seno all'Azione Cattolica e al Partito lottano pro o contro la distinzione dei rispettivi settori vi è anche questa fondamentale diversità di tono nell'affrontare l'argomento.

« De Gasperi — dicono i " dossettiani " e cioè il gruppo di cui Lazzati fa parte — appartiene alla prima generazione dell'Azione Cattolica, che ha solo ottant'anni di vita, troppo occupata nel forgiare lo strumento di conquista per valutare le possibilità e i pericoli di questo strumento. La generazione di A. C. che oggi è sui 30-35 anni trova invece lo strumento già formato ed è impegnata a mantenerlo nei limiti della conquista apostolica impedendone la trasformazione, peraltro già in atto, in strumento di conquista politica. De Gasperi non è impegnato in questo dibattito e perciò può apparire come più libero. In realtà è più sottomesso, accetta una situazione data e si limita a lavorare di compromessi. Nella sua prospettiva non vi sono crisi né revisioni. Tutt'al più vi è la speranza in un mutamento dei rapporti di forze ».

Il punto di riferimento che i « dossettiani » hanno presente allorché spiegano il loro concetto di distinzione è Maritain che nel suo *Humanisme intégral* diede della questione la più cristallina, se non più esauriente, definizione. E con parole di Maritain infatti Lazzati, proseguendo nel suo discorso precisa come si può intendere il rapporto tra attività naturale e attività soprannaturale del cristiano.

« All'ordine soprannaturale corrisponde il piano soprannaturale nel quale agiamo come membri del corpo mistico di Cristo.

Sia nell'ordine della vita liturgica sacramentale, come del lavoro delle virtù o della contemplazione, dell'apostolato o delle opere di misericordia, la nostra attività mira, come a soggetto determinante, alla vita eterna, a Dio e alle cose di Dio, all'opera redentrice di Cristo da servire in noi e fuori di noi. È il piano della Chiesa. All'ordine naturale corrisponde invece il piano naturale nel quale agiamo come membri della città terrena, come ingaggiati negli affari della vita terrestre dell'umanità. Che sia d'ordine intellettuale o morale, scientifico e artistico o sociale e politico, la nostra attività pur essendo, se diritta, rapportata a Dio come fine ultimo mira da sé come a oggetto determinante, a beni che non sono la vita eterna (anche se a quella si ricollegano) ma che concernono in modo generale le cose del tempo, l'opera della civiltà e della cultura. È il piano del mondo ».

Ne consegue, per dirla in parole più semplici anche se più approssimative, che, secondo i teorici della distinzione, l'attività della A. C. dovrebbe svilupparsi sul piano soprannaturale e lavorare sui termini di Fede e Grazia, formando, illuminando, preparando ma fermandosi poi alle frontiere della politica dove agisce, come sul suo proprio terreno, il partito politico. Il quale solo si può e si deve impegnare: riuscendo o sbagliando ma non compromettendo mai in questa sua azione temporale le fortune della Chiesa che debbono essere al di sopra delle congiunture storiche. Bene inteso la distinzione, anche per i suoi fautori, vale sino a un certo punto. Anche essi, figurando il piano soprannaturale come superiore e quello naturale come inferiore, concludono ammettendo l'ipotesi di una incidenza del primo sul secondo e quindi di una concorrenza di statuizioni. Il matrimonio, l'educazione, i diritti della Chiesa per lo svolgimento della sua opera sono esempi tipici di questioni che, « per se stesse o in virtù di circostanze di fatto includono un rapporto con l'ordine spirituale ». In tali casi la giurisdizione della Chiesa è assoluta, la concezione del potere politico come potere strumentale della Chiesa si manifesta senza schermi. Ma questo è già un altro discorso che esula dai termini in cui dopo il 18 aprile fu posta la questione. Non si trattava e non si tratta di discutere i casi di intervento (che già sarebbe indirettamente un riconoscimento del limite) ma di ammettere o meno la possibilità stessa del limite e di riconoscere, se non altro, una differenziazione di compiti (o, come si dice anche, di tecniche) tra le organizzazioni della gerarchia cattolica e il partito.

Tale possibilità non è stata in effetti ancora riconosciuta o affermata né dal Partito né dall'Azione Cattolica (e questa fluidità di confini dice già a sufficienza quale sia la distanza tra l'attuale Democrazia Cristiana e il vecchio Partito Popolare dove

l'istanza aconfessionale ebbe ripetute occasioni di manifestarsi e di precisarsi).

La questione si pose subito, dopo la vittoria del 18 aprile in termini di estrema urgenza. L'ampiezza della vittoria e le particolari condizioni in cui fu ottenuta ne facevano una questione fondamentale per la Chiesa prima ancora che per il Partito.

Cosa aveva voluto dire il 18 aprile per la Chiesa è noto. Il clero era sceso direttamente in campo, spintovi dalle perentorie dichiarazioni del Pontefice e dei vescovi, con un impegno che non aveva precedenti nella nostra storia. L'Azione Cattolica vi aveva sperimentato con successo un nuovo tipo di organizzazione, quella dei Comitati Civici, ricalcata sul modello comunista ma con possibilità di penetrazione sconosciute anche a questi campioni della organizzazione di massa: ed erano arrivati là dove il Partito non era mai arrivato. La Chiesa, in altri termini, si era impegnata frontalmente e direttamente senza più lo schermo dell'organizzazione politica. Ciò le poneva dei problemi e dei compiti assolutamente nuovi. Che significato aveva il successo? Quali forze vi avevano concorso? Come lo si sarebbe potuto consolidare? Tutti interrogativi che si sarebbero poi risolti nell'altro quesito: assumere in proprio la gestione del 18 aprile o lasciare al Partito, magari articolato in due o tre formazioni distinte, il compito della rappresentanza dei vari interessi coalizzati attorno alla Chiesa in funzione anticomunista.

Nella prima ipotesi l'A. C. — secondo la tesi degli « interventisti » — avrebbe dovuto mantenere in piedi tutta la sua struttura organizzativa parapolitica nella presunzione che sarebbe arrivato il momento in cui essa avrebbe finito per sostituirsi al Partito; nella seconda invece avrebbe dovuto accentuare il suo carattere di organizzazione spirituale dedicando il meglio delle sue forze all'apostolato per offrire al Partito (o, nell'ipotesi di una articolazione, ai partiti) i suoi elementi di rincalzo.

La storia delle varie fasi di questo dissidio, peraltro non ancora risolto, è in un certo senso la storia dell'A. C. in questi ultimi anni.

La valutazione della situazione di fatto, come si presentava all'indomani della vittoria, trovava pressoché concordi tutti i dirigenti laici ed ecclesiastici. Si ammetteva esplicitamente l'eterogeneità delle forze raccolte dallo « scudo crociato » e si considerava con un certo scetticismo la capacità della democrazia cristiana di tenerle a lungo insieme senza scoprire il fondo « negativo », di pura opposizione anticomunista, su cui era stata impostata la battaglia elettorale. « Le fulminee prevalenze — riconobbe subito " L'Osservatore Romano " — inattese da coloro stessi che ne furono bene-

ficati » non « significano globale, totale, indiscriminata, definitiva adesione a tutti i singoli paragrafi del programma di partito, a tutti i singoli atteggiamenti passati, a quelli tutti che possono parimenti emergere nell'avvenire ».

Il contrasto viceversa sorgeva subito dopo allorché si doveva prospettare la linea di azione per il futuro. Nella stessa commissione episcopale dell'A. C. (1) le vedute divergevano abbastanza profondamente. Per Mons. Lanza, arcivescovo di Reggio Calabria, la via da seguire era quella della distinzione a oltranza, non solo nei rapporti tra A. C. e Partito, ma anche nello stesso partito. Egli identificava il comune denominatore della vittoria nella ricerca di « una comune linea di resistenza sul principio della libertà, intesa per l'appunto come negazione di quella concezione (comunista) » e, dopo aver rilevato le profonde divergenze che si riscontravano allorché si fosse voluto enucleare il contenuto positivo di quel principio perché avesse a servire « non più come semplice trincea di difesa ma come fondazione per le nuove strutture sociali », concludeva prospettando l'urgenza di « un'opera di chiarificazione e di approfondimento del contenuto delle diverse concezioni della vita e delle varie correnti sociali » poiché solo così si sarebbe potuto sostituire « al vano nominalismo politico un sano e sincero realismo indispensabile per l'attuazione di una verace democrazia ».

Di contro Mons. Siri, arcivescovo di Genova, ammetteva l'eterogenità delle forze genericamente democristiane ma tendeva a ritrovare l'unità che mancava nel partito nella comune idea cristiana ponendo quindi risolutamente un problema di dipendenza della D. C. di fronte all'A. C. « In sede di idea — egli diceva — e di coscienza cristiana, il 18 aprile è più forte, più stabile e maggiormente indicatore che in sede di partito, ed è per questo motivo che il 18 aprile è stato salutato come un inizio di sicurezza e di ripresa. Questa visione serena è necessaria ad evitare confusioni inutili, infondati timori e gretti rispetti umani. Essa fa onore alla D. C. ritenuta dal popolo la più degna di essere depositaria delle sue speranze. Ma ricorda a tutti gli uomini della D. C. da che è sorto ad essi il mandato e con quale spirito essi debbono rispettare il mandato popolare ». E cioè: il 18 aprile è stato prima una vit-

(1) Gioverà ricordare che l'art. 5 dello statuto dell'A. C. dice: « per la sua natura e il suo scopo di speciale e diretta collaborazione all'apostolato gerarchico della Chiesa, l'A. C. dipende dalla Santa Sede e in conformità alle sue norme direttive; al centro da una commissione episcopale e per essa dal prelato segretario della medesima commissione, nelle diocesi dal proprio Vescovo, nelle parrocchie dal Parroco, negli istituti dal Direttore ecclesiastico». Le cariche dei dirigenti centrali laici vengono conferite direttamene dal Pontefice ogni triennio.

toria dell'A. C. e in via subordinata della D. C. Se la D. C. sbaglia occorre fare in modo che l'Azione Cattolica sia pronta alle sue spalle a raccoglierne l'eredità.

Il contrasto si polarizzava attorno al mantenimento o meno dei Comitati Civici che erano (e sono) l'esemplificazione pratica, per così dire, della politicizzazione dell'A. C. Sostenuto dall'allora presidente Uomini di A. C., Gedda, e dal presidente della gioventù maschile, Carretto, il mantenimento era decisamente avversato oltreché dal Movimento Laureati (del quale fanno parte, per l'appunto, Lazzati, Dossetti) anche, sostanzialmente, dal presidente dell'A. C. Veronese.

Le posizioni che di lì a qualche mese saranno precisate ancor più nettamente divenendo materia di polemica giornalistica sono già delineate nella prima riunione che la Giunta Centrale dell'A. C. dedica, nel maggio del 1948, all'esame dell'esperienza realizzata nella campagna elettorale.

I due campi vi fanno le prime prove, ma la mozione conclusiva riflette ancora una posizione di attesa. Vi si legge un ringraziamento a quanti « specie cooperando alla mobilitazione dei cattolici nei Comitati Civici » hanno contribuito all'affermazione delle forze democristiane; ma non si precisa quale destino aspetta i Comitati Civici stessi. Nelle linee programmatiche che vengono fissate per il lavoro viene mantenuta ad ogni modo l'accentuazione politica che l'A. C. ha avuto nei precedenti mesi, specialmente per quanto riguarda il settore sindacale e la formazione di attivisti sociali.

Il tema « Azione Cattolica e Azione Politica » viene comunque posto al primo punto dell'o.d.g. fissato per l'Assemblea Generale dell'A. C. convocata per il luglio dello stesso anno a Siena. Qui la polemica pro o contro la politicizzazione si sviluppa in pieno. Le critiche all'indirizzo interventistico del prof. Gedda e le voci di allarme che si levano sui pericoli cui la Chiesa si espone su questa strada superano le apologie e le voci in difesa. Nella mozione conclusiva i Comitati Civici non sono più nominati. Si insiste invece sui compiti spirituali dell'A. C.: illustrare la dottrina della Chiesa e del Papa documentandone le benemerenze nel momento attuale, formazione cristiana integrale dei soci e dei dirigenti basata su una profonda cultura religiosa, sul senso del soprannaturale e sulla capacità tecnica, intensa attività in collaborazione con il Clero affinché la Parrocchia divenga sempre più centro di vita spirituale e di elevazione morale e sociale del popolo, presenza decisa e attiva nel campo del lavoro a vantaggio delle giuste rivendicazioni dei lavoratori, consapevolezza profonda dei diritti e dei doveri della A. C. I. nel settore politico in ordine alla diffusione, difesa e interpretazione dei principi cristiani nella vita pubblica.

La mozione fa dire a coloro che sono abituati a leggere tra le righe dei controllatissimi documenti cattolici che a Siena sono stati seppelliti i Comitati Civici e si è data una brusca sterzata all'indirizzo « geddiano ». È una soddisfazione di breve durata.

Nel gennaio successivo la Democrazia Cristiana affronta per la prima volta la questione dei rapporti tra azione cattolica e azione politica. La relazione è affidata all'on. Lazzati e si è detto in principio quali sono le idee del deputato milanese e del suo gruppo sulla questione. L'appello alla distinzione delle rispettive funzioni non è accolto nel partito con quell'entusiasmo che sarebbe lecito attendersi, specialmente dal gruppo dirigente dei cattolici-liberali, di ispirazione popolare. Si è già accennato a come questo gruppo consideri la questione. Cerca di ignorarla come tale e di arginare in concreto, quando se ne dà l'opportunità, la « straripante presenza » attraverso una serie di compromessi pratici. Vi è da aggiungere che se esso diffida dei « geddiani » non diffida meno degli « antigeddiani » quando sono, come sono, della qualità dei Dossetti e dei Lazzati. Sono due definizioni di una medesima presenza, quella dell'Azione Cattolica, che si vorrebbe invece ignorare come tale. In definitiva se al vecchio gruppo popolare manca la forza di opporsi nettamente all'organizzazione confessionale e di fare apertamente i conti con essa gli resta tuttavia quella specie di difesa psicologica che consiste nell'evitare fin che è possibile di fare di un problema di fatto anche un problema di indirizzo. Senza contare, infine, che ammettere la distinzione sul piano proposto dai dossettiani significa dare al partito una caratterizzazione programmatica ben precisa, rinunciare alla linea della « coalizione anticomunista » e avviarsi prima o tardi sulla linea del governo monocolore.

L'unica manifestazione ufficiale di opposizione alle pretese politiche dell'Azione Cattolica del gruppo degasperiano si ha, in quel periodo, con un articolo del sottosegretario Andreotti che rivendica al partito la libertà di fissare e applicare entro le grandi linee dell'idea cristiana, la sua linea politica. Ma è indubbiamente troppo poco specialmente di fronte all'offensiva che intanto, dopo l'Assemblea di Siena, il prof. Gedda ha ripreso all'interno dell'Azione Cattolica. Per un momento, nei primi mesi del '49, la polemica si fa rovente.

« Nessun cristiano — dice Gedda in indiretta polemica con i *maritainisti* — può discutere e giudicare dei diritti delle competenze e dei metodi della Chiesa. Soltanto la Chiesa dopo Dio può giudicare dei suoi diritti e dei suoi doveri. Alla scuola di questo divino Magistero e non di certe filosofie d'oltralpe, che non sono buona merce di importazione, noi affermiamo che dove giunge il cristiano giunge come maestra la Chiesa e ivi può giungere l'Azione

Cattolica. E questo vale anche per la politica. Chi lavora per servire Dio e la Chiesa, anche in politica, questi è un apostolo. Il fascismo ha imposto all'A. C. venti anni di difficoltà e la voleva confinare in sacrestia. Questi uomini politici vorrebbero farci ritornare a quel punto. Ma gli uomini cattolici vogliono sì stare in sacrestia per entrare poi in chiesa e partecipare alle funzioni liturgiche, ma in una sacrestia con le porte aperte per andare dove è necessario. Se poi attraverso l'A. C. si cercasse di colpire i Comitati Civici cha hanno stupito il mondo diremmo che non è solo ingratitudine ma anche stoltezza. I cattolici italiani sono cattolici di frontiera; non si deve intaccare il cemento che li unisce e scalzare la diga che ha fatto argine alla marea del disordine ».

Carretto in alcune altre pubbliche dichiarazioni viene di rincalzo a ricordare sulla scorta di alcune citazioni pontificie che la Chiesa, e quindi l'A. C., interverrà « in tutti i problemi che riguardano l'uomo come individuo e come membro di una società familiare e politica tutte le volte che lo crederà necessario senza che nessuno di noi possa darle delle lezioni, proprio perché tale è la sua missione » mentre il presidente Veronese, nella imbarazzata dichiarazione con cui cerca di concludere la polemica, lascia capire che la situazione gli va sfuggendo di mano.

I successivi sviluppi della situazione sono infatti a favore di Gedda e degli « interventisti ». I Comitati Civici lungi dall'essere smobilitati sono affiancati con altre iniziative (tra cui, tra le più clamorose, quella della *Crociata del Grande Ritorno* per il recupero dei comunisti e la schedatura generale di tutti gl'italiani secondo le loro convinzioni religiose e politiche) sino a che, nel settembre '49 la promozione di Gedda a vice presidente dell'A. C. con la direzione dell'attività organizzativa, viene a ratificare la preminenza che ha avuto il suo indirizzo negli ambienti di via della Conciliazione.

Ufficialmente la D. C. dopo l'assemblea organizzativa di cui s'è detto non affronta più il problema. Secondo il metodo tradizionale, De Gasperi e i suoi collaboratori tentano di ignorarlo. Ma la lotta trasferita dal piano puramente ideologico a quello più strettamente politico è ben lungi dal potersi dire esaurita. Le ultime vicende interne della D. C., dal congresso di Venezia alla nomina di Gonella e Dossetti a segretario e vice segretario politici, sono al proposito indicative. Sembra si possa dire che il gruppo cattolico-liberale dei « degasperiani » è ormai ridotto su una sottilissima linea di difesa. La battaglia finale, anche all'interno del partito, sarà tra gli esponenti « interventisti » e quelli « non interventisti » dell' A. C. Con tutte le conseguenze che ciò importa.

ENZO FORCELLA

LA « CONTRORIFORMA » NELLA SCUOLA

Non già di riforma scolastica s'ha a parlare, ma di « Controriforma » nella scuola. I teorici della pedagogia teocratica e confessionale sono insonni. Evidentemente non vogliono lasciarsi scappare la buona occasione. Sono, è vero, un po' monotoni, ma non disperano di riuscire a ficcare bene in mente agli ottusi e ai distratti i loro aurei apoftegmi. È il metodo tradizionale della pedagogia castratoria. È stucchevole ascoltarli e più stucchevole ancora confutarli, ma non c'è via di scampo. Dovremo anche noi insistere sino a che il problema non riapparirà nella mente di tutti nei suoi veri termini, non tanto nei termini in cui possiamo porlo noi quanto in quelli nei quali l'ha posto una autorità assai più veneranda, la storia.

Ora è di turno, con un volume su *La libertà scolastica,* mons. Giuseppe Monti, del Pontificio Ateneo Lateranense, martellatore instancabile del laicismo e della scuola di stato, rivendicatore tenace del diritto canonico e della « libertà » clericale. Perché usiamo l'aggettivo « clericale » anziché « religioso »? Non per ispirito di setta. Siamo stati sempre rispettosissimi della coscienza religiosa, che consideriamo una delle più potenti molle propulsive della civiltà, e continuiamo a rispettarla molto più degli innumerevoli paladini improvvisati, degli atei cattolicizzanti per poter fare meglio i loro affari in nome di Dio.

La distinzione è stata sempre fatta dalle anime più schiettamente religiose, da San Paolo a Blondel. Ci limiteremo oggi ad addurre la testimonianza di un nostro squisito spirito cristiano, il Lambruschini. Vi ricordate? « Il cristianesimo religioso », egli scrisse, « è il cristianesimo, nella pienezza della sua dottrina, e della sua costituzione, ed esprime, col nome stesso, uno dei sostanziali caratteri del cristianesimo, l'universalità ». Il cattolicesimo-setta è « uno snaturamento del cristianesimo che lo riduce a lettera morta: ha l'apparenza di religione, e la sostanza di tristi passioni ». Soffre della malattia che già ha corrotto la religione mosaica e indusse « i suoi sacerdoti, i suoi dottori, i suoi falsi zelatori a condannare Gesù Cristo ».

E più esplicito ancora egli è stato nel 1848, nel fervore primaverile delle prime libertà costituzionali. « A nome di questa libertà di Dio io chieggo che negli statuti, i quali sono ancora da distendersi, non si rechi alla religione un omaggio profano e irragionevole che ella ricusa; ma sia onorata e venerata in quel modo che a lei, regina della coscienza, può solo piacere. La Religione Cattolica deve ella essere, può essere dichiarata *Religione unica dello Stato?* Che cosa significano queste parole? Dicono esse un fatto statistico; cioè che la Religione Cattolica è la religione professata dalla massima parte, dalla quasi universalità de' cittadini? e fatto legale, che essa è la sola religione la quale abbia un culto pubblico e solenne?

Ma lo Statuto fondamentale degli Stati non è un registro di fatti; e molto meno di fatti mutabili. È la concessione o ricognizione di diritti; è il patto permanente della cooperazione del popolo col principe nell'amministrazione della pubblica cosa. Or quali diritti può mai conferire la dichiarazione d'una religione di Stato? Diritti religiosi no... Vengono solo da Dio.

Diritti civili e politici? Ma questi diritti appartengono all'uomo come cittadino, non come professante una tal religione.

Che se poi questo solo si vuole, — riconoscere solennemente la verità e la santità della nostra Religione — io dirò con franchezza e per impulso della mia stessa fede, che questa ricognizione, oltre al non essere nel suo luogo in uno Statuto costitutivo dello Stato, offende la Religione invece di onorarla; perché le toglie il primo suo pregio; che dico io? le toglie la vita, togliendo in qualche modo ai fedeli la libertà, e perciò *la certezza della sincerità.* E il clero medesimo deve egli il primo ripudiare questo *ossequio disdicevole e pericoloso.*

L'autorità che impedisce di professare altra religione che una tale, o *sfavorisce in qualsiasi modo* chi non professa quella, *fa gli uomini irreligiosi.*

La Religione non vuole né impedimenti né favori dall'uomo. Ella aspetta tutto da Dio, perché vive di Dio e con Dio. Se l'umana potestà la tocca, la viola. Vorrebbe essere piuttosto maltrattata da loro che accarezzata. Nelle persecuzioni trionfa; nelle carezze si corrompe. La pubblica autorità non può onorarla in altro modo che col silenzio: o col dirle: sei libera ».

Non si potrebbe essere più espliciti contro la contaminazione di religione e politica, contro l'ecclesiasticismo fatto norma di vita e di giudizio morale e sociale. Il Lambruschini, pur non essendo un filosofo, aveva colto bene il punto essenziale, che ha messo ripetutamente in risalto la filosofia moderna; o la religione è lievito interiore di vita spirituale, e impronta spontaneamente di sé tutte le attività dello spirito senza violentarle, senza ostacolarne il libero

processo di dispiegamento, o è imposizione di norme disciplinari e di schemi dottrinali e teologici o, peggio, di pratiche estrinseche e spesso superstiziose, e degenera nel fariseismo, che arresta la vita della mente e della coscienza e provoca la stagnazione di tutte le attività dell'uomo, dall'economia alla fede. Il governo pontificio, lo Stato gesuitico del Paraguay, l'attuale regime spagnolo sono stati e sono una vivente incarnazione dello spirito « clericale » e stanno a testimoniare *ad oculos* a qual grado di stagnazione conduce fatalmente il dominio del cattolicesimo-setta.

Per quanto la cosa possa sembrare paradossale, a prima vista, il laicismo, nella sua ispirazione iniziale pur partendo da presupposti del tutto diversi, obbedisce alla stessa esigenza cui ha cercato di rispondere il Lambruschini. Esso, lo si dimentica troppo spesso, almeno nelle sue espressioni più significative non ha contrapposto un contenuto ad un altro contenuto, è nato da un'incontenibile esigenza polemica, la riaffermazione della nativa originalità delle attività spirituali dell'uomo, che il confessionalismo, sopravvivenza di un'autorità priva ormai di intrinseco valore legittimo, pretendeva conculcare in nome di un passato tramontato. Fu la rivolta di una coscienza pervenuta a maturità, a consapevolezza della sua autonomia, contro un pedagogo ottuso e sopraffattore. Non aveva forse insegnato Gesù che il sabato è per l'uomo e non l'uomo per il sabato? Il laicismo non è stato, alla sua origine, ripudio di valori religiosi, ma rivendicazione dei più profondi motivi liberatori dell'insegnamento evangelico contro il processo del « politicizzamento » del cattolicesimo culminato nella Controriforma.

Forse gli stessi manovratori della nostra politica confessionale non avvertono bene le conseguenze ultime del loro operare, ma nessuno può sfuggire all'inesorabile logica delle posizioni assunte. Essi stanno talmente compromettendo i più alti valori cristiani che persino la truculenta ideologia del M.S.I. finirà col sembrare agli ingenui, e specialmente ai giovani, assai più vitale e costruttiva delle giornaliere sacrileghe contaminazioni di sacro e profano.

Queste conseguenze non le avverte neppure il padre Monti, il quale perviene con tanto candore alle più assurde conclusioni, scivolando di sofisma in sofisma, del tutto ignaro della natura e delle finalità dello stato moderno quale è venuto emergendo attraverso un lungo travaglio di secoli. Anch'egli, naturalmente, propugna la libertà dell'individuo, la libertà « di pensare, dire, fare ciò che è conforme alla verità, all'onestà e alla legge naturale e divina, senza impedimento alcuno », ma precisa che egli è libero soltanto « di fronte allo Stato ». È vero che le supreme autorità ecclesiastiche, per esempio Leone XIII, hanno ripetutamente condannato le « cosiddette « *libertà moderne* », ma hanno inteso colpire non la

libertà, sebbene la pretesa « che l'errore abbia gli stessi diritti della verità ». Ma chi distinguerà la verità dall'errore? Evidentemente la Chiesa, « società d'istituzione divina », detentrice di tutte le supreme verità. Ecco perché la Chiesa non si limita a istruire, come fa lo Stato, ma è in grado di educare. E lo può fare essa sola. « Per i cattolici la sola educazione morale-religiosa completa e perfetta è quella cattolica perché illuminata dalla verità rivelata da Dio, conosce la natura e il fine della vita umana e le leggi che la governano e perché offre a ogni uomo i mezzi soprannaturali efficaci per l'adempimento dei suoi doveri morali e per il raggiungimente del suo eterno destino ». Invece « un'educazione fondata sulla cosiddetta morale laica: *a*) non ha solido fondamento, perché, eliminato Dio come prima fonte del dovere, non resta che poggiarla o su una vaga e spesso superata metafisica oppure sulla volontà del corpo sociale, che potrebbe incarnarsi in un tiranno, come recenti esperienze hanno dimostrato e dimostrano; *b*) è monca perché omette il principale dovere dell'uomo che è quello verso Dio; *c*) è disorientata, perché ignora il fine ultimo al quale ogni uomo deve indirizzare la sua vita: *d*) è inefficace specialmente per il fanciullo e per l'adolescente, perché manca della sanzione divina ».

Non sappiamo chi dia diritto al padre Monti di identificare scuola laica e scuola senza Dio. Mazzini, che egli cita, era laico e fervido credente in Dio. L'espressione « morale laica » ha mille significati, che il Monti con non minore arbitrio identifica con un fantoccio polemico che gli fa comodo.

Comunque, siccome nello Stato, oltre i cattolici, ci sono atei, increduli, settatori di altre confessioni religiose, occorre trovare una soluzione che garantisca « la libertà educativa di tutti i cittadini ». Non c'è altra soluzione che la libertà della scuola. Dove appare che questa libertà sarebbe invocata da monsignor Monti a protezione e difesa degli eterodossi. Oh, gran virtù!...

« La libertà scolastica, genericamente intesa, è il diritto di istruire e di educare per mezzo della scuola senza indebita ingerenza da parte della pubblica autorità. E si dice ingerenza *indebita* perché la libertà scolastica non esclude l'intervento legittimo dello Stato.... La libertà scolastica è un diritto per tutti: persone fisiche, enti pubblici e privati, collettività religiose ecc.... La libertà scolastica è l'unico mezzo per garantire a tutti la libertà di coscienza, per rendere possibile la conciliazione, il coordinamento e la sintesi dei diritti della famiglia, della Chiesa e dello Stato, che sembrano opporsi, per realizzare la pace sociale, per favorire il processo educativo e culturale, per assicurare agli uomini una formazione morale e spirituale conforme ai principi delle loro credenze. Infine essa permette all'insegnante di esercitare la propria missione in un'at-

mosfera di tranquilla coscienza, senza timore di venir meno alla fiducia in lui riposta dai genitori dei suoi alunni, e nello stesso tempo gli garantisce un eguale trattamento giuridico ed economico, sia che egli insegni in una scuola di Stato o in una scuola non statale ». (Che ne dicono gli insegnanti delle scuole private confessionali, che sono trattati come mercenari *corveables à merci*?). Ma precisiamo meglio, poiché siamo in un periodo di realizzazioni.

« La libertà scolastica si concretizza nelle seguenti forme fondamentali: 1) libertà dei genitori di decidere, secondo la loro coscienza e sotto la loro responsabilità personale, il tipo di educazione da impartire nelle scuole pubbliche, o private, frequentate dai loro figli; 2) libertà della Chiesa di dirigere l'educazione religiosa e morale nelle scuole pubbliche o private frequentate da alunni cattolici; 3) libertà per tutti di istituire, ordinare e gestire scuole di ogni ordine, tipo e grado; 4) libertà scientifica, pedagogica, didattica in tutte le scuole statali e non statali; 5) parità giuridica, con pari efficienza, della scuola non statale, con la scuola di stato; 6) parità finanziaria di tutte le scuole, statali e non statali, con pari rendimento, di fronte al pubblico erario ».

Non so perché mi corre la memoria al motto pubblicitario di una famosa acqua purgativa: « Tute, cito, jucunde ».

Libertà assoluta dunque per le scuole gestite da enti religiosi, ma libertà anche per le scuole pubbliche e per i loro insegnanti? qui bisogna distinguere, diamine! « Anche i cattolici difendono, per tutte le scuole, statali e non statali la libertà scientifica, didattica e pedagogica degli insegnanti, ma entro i giusti limiti ». E chi determina questi limiti, se non la Chiesa, che ha una « missione divina anche nel campo scolastico »? Dunque monopolio confessionale anche nella scuola di Stato? Nemmeno per sogno, almeno per il padre Monti. « La Chiesa », — come è noto, anzi arcinoto — « non pretese mai in passato di monopolizzare la scuola e anche oggi non aspira a nessuna egemonia scolastica: essa chiede soltanto di poter educare cristianamente i suoi figli ». « Abbiamo molti esempi di scuole inquinate dalla politica, ma per le scuole di Stato, non per le scuole dipendenti da enti ecclesiastici o religiosi ». Come è pure arcinoto, i più luminosi esempi di tolleranza ci vengono dalle scuole confessionali e dagli insegnanti di religione delle scuole pubbliche.

Come tutti sanno, le scuole private ecclesiastiche sono in Italia un modello insuperabile di tutte le perfezioni, e di distinguono dalle statali per amore disinteressato della verità, per elevatezza ed originalità di cultura e di metodo, per modernità e larghezza di vedute, per i lauti stipendi che esse assegnano agli insegnanti. Occorre dunque decidersi, o a chiudere le scuole di Stato per far più comodo posto a quelle private ecclesiastiche o a modellarle su que-

ste ultime, che posseggono il crisma di tutte le perfezioni. Sarà questa l'ultima tappa a cui si stanno avviando i più zelanti propugnatori della rinnovata teocrazia ecclesiastica, della Controriforma in atto. Per esempio, la signorina Failli, dirigente del Sindacato Insegnanti privati, ha lamentato recentemente l'« illecita concorrenza dello Stato verso le scuole private », e l'organo dell'Azione Cattolica, il « Quotidiano », ha propugnato la tesi che debbono essere accolti nei ruoli statali degli insegnanti, solo in base a « lezioni pratiche », coloro che hanno « compiuto gli studi ecclesiastici o dimostrino di aver fatto studi equipollenti ».

Ci permettiamo di ricordare per ultima la tesi di coloro che, come me, non credono ancora che la Repubblica italiana sia diventata un feudo ecclesiastico e che ritengono tramontate per sempre le velleità teocratiche di sapore medioevale. Per noi lo Stato deve considerare l'educazione suo compito e dovere essenziale e ha quindi l'obbligo di organizzare un sistema di scuole il più perfetto possibile. Deve concedere a tutti i privati, che esso ritiene meritevoli, la più ampia libertà d'insegnamento compatibile con le leggi che reggono il consorzio sociale, ma, come non deve proporsi di inculcare un suo verbo, non deve permettere che altri si valga della scuola pubblica per propagandare o imporre le proprie idee politiche o confessionali. Massima libertà a tutti, ma rigorosa sorveglianza e controllo statale su tutti. La verità deve rampollare dal libero gioco dell'insegnamento, dal cozzo delle opinioni, dall'esperienza e dalla meditazione personali, che la scuola pubblica, come ogni scuola degna di questo nome, deve promuovere al più alto grado. Fuori di questa linea si va incontro alla più squallida servitù degli intelletti e delle coscienze ed alla stagnazione di tutte le attività umane. I primi sintomi di questa stagnazione si avvertono già in più parti. Ci auguriamo che essi non sfuggano agli occhi dei responsabili di questa politica suicida.

ERNESTO CODIGNOLA

LA CHIESA E L'AMMINISTRAZIONE DELLA GIUSTIZIA

Viviamo in uno Stato cattolico, in cui l'influenza della Chiesa si manifesta assai sensibile in tutti i campi; non poteva non succedere che anche la giustizia statale venisse influenzata dall'ambiente. Se il diritto è il prodotto dell'ambiente sociale e si evolve man mano che mutano le condizioni storico-politiche di un dato paese, il c. d. « diritto giudiziario » (cioè l'interpretazione data dai giudici alle leggi, interpretazione che lentamente « si consolida » via via che si accumulano precedenti conformi) è la prima forma del diritto che muta nell'evoluzione della vita associata.

Premesso ciò, e chiarita quindi la natura del fenomeno cui assistiamo, va subito precisato che fino a pochi mesi fa non vi erano prove di un'influenza diretta degli organi cattolici sui giudici: è l'aria che essi respirano, probabilmente, quella che li induce a pensare e a giudicare così come fanno. Ciò, purtroppo, non è più del tutto vero oggi, dopo l'allocuzione pontificia del 6 novembre 1949 ai giuristi cattolici italiani, di cui ci occuperemo a chiusura del presente saggio. Possiamo però dire subito che tale altissimo intervento è stato forse ultroneo, dato che, nelle materie ritenute dalla Chiesa di proprio dominio esclusivo, i giudici, nella loro stragrande maggioranza, avevano mostrato fin dal Concordato di volersi regolare secondo il pensiero espresso dalle sfere cattoliche.

Il Concordato lateranense segnò infatti una data di un'importanza veramente storica nella vita italiana: esso traduceva in comandi concreti, che dovevano essere osservati da tutti i poteri dello Stato, l'innocua, platonica e proprio per questo altamente rispettabile affermazione contenuta nell'art. 1 dello Statuto albertino: essere la religione cattolica la religione dello Stato.

Il Concordato, nonostante le proteste in senso opposto profferite con evidente malafede dai ministri e negoziatori fascisti del tempo, indubbiamente trasformava lo Stato laico italiano in Stato confessionale. Oggi, dopo l'entrata in vigore della costituzione repubblicana, e nonostante che ciò possa sembrare un paradosso data l'esistenza dell'art. 7, lo Stato italiano *non è più* uno Stato confessionale, a stretto diritto. Infatti, le leggi *ordinarie* di esecuzione del Concordato, anteriori alla costituzione e meno « resistenti » di questa (è noto che le leggi costituzionali hanno un'efficacia maggiore delle ordinarie), restano valide

soltanto per le parti che non sono in contrasto con i diritti di libertà civili e politiche affermati dalla costituzione; dato che (come chi scrive tentò di dimostrare in uno scritto tecnico, le cui argomentazioni desunte soprattutto dalla tesi sostenuta dalla *maggioranza democristiana* alla Costituente, non interessano i lettori di questa Rivista (1)), l'art. 7 *cost.* non ha prodotto una costituzionalizzazione dei Patti lateranensi nelle singole disposizioni in essi contenute, ma bensì una semplice « presupposizione » del principio concordatario attuato nelle sue grandi linee delle convenzioni del 1929, « cedendo » le singole norme del Concordato di fronte ai diritti affermati dalla costituzione, qualora le prime contrastino coi secondi.

Nonostante che la tesi esposta sia stata con sufficiente chiarezza accettata recentissimamente dalla Cassazione nella sentenza 29 dicembre 1949, che *expressis verbis* afferma che le norme concordatarie non sono state « recepite nella costituzione o comunque costituzionalizzate » (2), tale affermazione ha un sapore puramente platonico qualora si dia uno sguardo al modo come le singole fattispecie concrete sono state e sono tuttora risolte dai giudici italiani. Il confessionalismo, ormai giuridicamente sconsacrato in Italia, continua di fatto a dominare la vita giudiziaria, ed anzi è in fase di costante accentuazione.

Se ne accorgerà ben presto il lettore che vorrà accompagnarci nel nostro viaggio attraverso le aule della giustizia, se avrà la pazienza di seguirci nel difficile lavoro di scoprire, sotto le « rubriche », le « massime » e le « motivazioni » delle sentenze, le singole specie umane per le quali i termini tecnici, irti di richiami di articoli di leggi, rivestono conseguenze incalcolabili, capaci di influenzare in modo decisivo lo svolgimento di una o più esistenze.

I campi nei quali maggiormente è stato avvertito l'influsso confessionale nell'ultimo decennio sono: quello civilistico, del matrimonio, e quello, penalistico, delle offese al Pontefice. Non è tutto; per essere completo, il viaggio dovrebbe spingersi anche nelle aule dove si sono trattate, ad esempio, questioni relative alla posizione della Chiesa, dei suoi istituti e dei relativi rapporti patrimoniali nel campo del diritto pubblico (es. imposte) e privato: ma il discorso si farebbe troppo tecnico e soprattutto troppo lungo. Sarà (forse) per un'altra volta.

Matrimonio civile, matrimonio canonico, matrimonio « concordatario »: validità, scioglimento, annullamento, dispensa *super rato et non consummato*; efficacia del vincolo puramente religioso su quello civile, impedimenti, dispense, sentenze straniere; tutte questioni profondamente tormentate in dottrina e nelle sentenze, tutte questioni che non si risolvono con transazioni o compromessi, e che impegnano a fondo la vita e gli averi di migliaia di cittadini e l'intelligenza di centinaia di giudici, di studiosi e di avvocati.

È il campo in cui il Concordato maggiormente incide sulla vita del singolo cittadino, che ormai parla correntemente di Sacra Rota e

(1) BARILE, *Regime cost. e discipl. concordat. in tema di educazione della prole*, in « Foro pad. », 1949, IV, 168 ss.
(2) « Giust. pen. », 1950, II, 201.

di Segnatura, di difensore del vincolo e di trascrizione nei registri dello stato civile. Il Concordato stabilì che i matrimoni celebrati dinanzi ai ministri del culto cattolico secondo le norme del diritto canonico, quando fossero *trascritti* nei registri dello stato civile, producessero gli stessi effetti dei matrimoni civili; e che gli annullamenti canonici di tali matrimoni (c. d. « concordatari ») avessero pure effetto nel campo civile. Questa semplice norma di legge è il fulcro dal quale i giudici italiani hanno tratto le loro regole di condotta in tutti i processi matrimoniali: e nonostante che le norme citate e le correlative non comportassero affatto la completa abrogazione del codice civile in materia matrimoniale, i principi ispiratori della giurisprudenza dal 1929 in poi sono stati i seguenti: ogni matrimonio celebrato dalla Chiesa è valido anche per lo Stato; ogni annullamento canonico spezza anche il vincolo civile; il diritto civile italiano, che per questa materia è inderogabile dalla volontà delle parti perché dettato a difesa della società costituita in un dato modo, e puranche il diritto internazionale, costituito dagli accordi fra l'Italia e le altre nazioni del mondo, cedono sempre di fronte al diritto canonico, cui è riservata la giurisdizione esclusiva in campo matrimoniale; le cause civili di annullamento di matrimoni civili, invocato per motivi previsti dal codice civile, sono destinate quasi sempre all'insuccesso.

Anche il lettore più scettico dovrà persuadersi di quanto stiamo dicendo. Veniamo al concreto, ed esaminiamo l'orientamento della magistratura nei casi pratici.

La validità agli effetti civili di tutti i matrimoni celebrati dalla Chiesa.

La Chiesa conosce un particolare tipo di matrimonio, che è detto « di coscienza », e che viene celebrato senza pubblicazioni, alla presenza del parroco e di due testimoni, ed impone il segreto più assoluto a tutti i protagonisti compreso l'Ordinario (il vescovo) che lo deve autorizzare. Naturalmente tale obbligo di segretezza vale anche rispetto agli effetti civili del matrimonio, che perciò non viene trascritto.

È chiaro che coloro che contraggono un tale tipo di matrimonio *non* vogliono che il matrimonio sia civilmente rilevante, vogliono cioè contrarre il matrimonio canonico puro e semplice, escludendone gli effetti civili. Ma può succedere che l'Ordinario, per motivi di moralità o relativi all'educazione della prole, decida di rompere il segreto, a ciò autorizzato da un'espressa norma canonica; la pubblicità che viene data al matrimonio *puramente religioso* comporta anche la trascrizione agli *effetti civili* dello stesso? La trascrizione è vero, può anche avvenire tardivamente, a richiesta di chi vi abbia interesse. Ma evidentemente occorre una nuova manifestazione di volontà degli sposi in tal senso, perché essi vollero a suo tempo concordemente ed espressamente escludere che le loro nozze fossero produttive di effetti civili, ed oggi un loro cambiamento di volontà deve risultare da un consenso nuovamente manifestato. Invece il Tribunale, (3) la Corte d'Appello di

(3) T. Roma 28-5-1946, in « Foro it. », 1947, I, 248.

Roma (4) e la Corte di Cassazione (5) hanno deciso che per la trascrizione tardiva non occorre una nuova manifestazione di volontà, perché è oggi « inammissibile » il matrimonio religioso privo di effetti civili. Il che è sbagliato, come, fra l'altro, è stato rilevato dall'esame della relazione Rocco alla legge matrimoniale; la Chiesa è libera, ad esempio, di celebrare matrimoni fra interdetti cui lo Stato non riconosce effetti civili. Se così non fosse, ciò vorrebbe dire che è in potere della Chiesa far sì che le parti si ritrovino marito e moglie davanti alla legge civile senza averlo voluto affatto (6), quando lo stesso art. 14 della legge matrimoniale ammette la trascrizione tardiva soltanto a patto che sussistessero all'atto delle nozze e non siano venute meno le condizioni richieste dalla legge per la validità del matrimonio *civile*, di cui prima fra tutte è il consenso degli sposi.

Altra fattispecie. Una norma transitoria (art. 21 della legge matrimoniale) ammette che due coniugi i quali contrassero il vincolo soltanto religioso anteriormente al Concordato possano, dopo l'entrata in vigore di questo, richiedere alla Corte d'Appello, con ricorso di entrambi, la trascrizione del matrimonio stesso agli effetti civili, evitando in tal modo di dover contrarre nuove nozze civili per trasformare in matrimonio civile il religioso già contratto. La Corte deve ordinare la trascrizione dopo aver accertato che all'epoca del matrimonio religioso sussistevano le condizioni richieste dalla legge civile e che posteriormente nessuno dei due coniugi abbia contratto nozze civili con altra persona o sia stato interdetto. La Corte di Firenze, il 16 febbraio 1940, decise che, in omaggio alle « superiori ragioni del Concordato felicemente concluso », un matrimonio religioso preconcordatario fra cognati — fra cui esiste l'impedimento civile dell'affinità — doveva essere trascritto perché l'impedimento stesso (*civile*) doveva considerarsi eliminato da una dispensa *canonica* intervenuta all'atto delle nozze (7). La sentenza si oppone alla dottrina unanimemente contraria, e Jemolo, in nota, considera il caso come ottimo esempio della capacità dei giudici di uscire fuori dal tradizionale ambito di applicatori della legge per assurgere a quello di legislatori; infatti, la sentenza considera efficace nel diritto civile italiano un atto meramente canonico (dispensa da impedimento, che fra l'altro era stata in quel caso concessa prima dell'entrata in vigore del Concordato!) quando la legge fa esplicito richiamo al codice civile. Del resto, non fu quella la prima decisione in tal senso: era stato già ritenuto dalla Cassazione (8) che perfino impedimenti dirimenti come l'affinità fra suocero e nuora, la cui relazione aveva perfino fatto instaurare un processo

---

(4) A. Roma 21-5-1947, in « Giur. it. », 1947, I, 2, 459.

(5) C. 7-1-1948, in « Giur. it. », 1948, I, 1, 129.

(6) Così Scavo Lombardo, in nota alla sent. cit., in nota 3; il quale cita nel senso del testo anche Del Giudice. V. anche Salvi, *Matrimonio*, in « Riv. trim. di dir. e proc. civ. », 1948, 390-397, che cita anche D'Avack nello stesso senso. Anche Jemolo (in nota a sent. cit. in nota 4) è concorde.

(7) A. Firenze 16-2-1940, in « Giur. it. », 1940, I, 2, 161.

(8) C. 11-5-1931 e 19-1-1938, rip. in Del Giudice, *Il Matrimonio*, Milano 1946, 126 nota 1.

penale per incesto, potevano cadere di fronte alla dispensa ecclesiastica, facendo automaticamente estinguere anche il processo penale! Ma se si trattava di impedimenti civili imposti per superiori motivi politici, come quelli razziali, allora non si trovò nessun giudice disposto a considerarli superati dalla dispensa pontificia dalla *disparitas cultus*, almeno fino a che il fascismo imperava: una decisione del Tribunale milanese in epoca repubblichina dichiarò nullo agli effetti civili un matrimonio concordatario contratto fra due italiani, di cui uno (la moglie) si scoprì che era ebreo solo *molti anni dopo la celebrazione*! E nel 1949 la Corte milanese, pronunziando sugli effetti di quell'annullamento, ha condannato a pagare una cospicua cifra di danni il coniuge ebreo *e suo padre*, in solido, a favore del coniuge « ariano », vittima di un inganno razziale; ed oltre al pagamento dei danni, ha condannato la moglie ebrea a restituire al marito perfino il « libretto di matrimonio », che è un documento senza alcun valore giuridico, una specie di *vademecum* dei coniugi cristiani che il sacerdote regala loro all'atto del matrimonio! (9).

Sempre nello stesso campo dell'art. 21 della legge matrimoniale, abbiamo detto che il ricorso alla Corte per ottenere la trascrizione di un matrimonio religioso preconcordatario deve essere firmato da entrambe le parti, come prescrive la norma citata. Viceversa, è stato deciso dalla Corte di Firenze il 10 maggio 1946 che, se una delle due parti è premorta, l'altra può ottenere egualmente la trascrizione se produce un documento del defunto che attesti il fermo proposito di lui di ottenerla (10). E che vuol dire che la parte premorta *una volta* disse che avrebbe gradito ottenere la trascrizione? la legge richiede la manifestazione formale di entrambe le volontà *all'atto* in cui è richiesta la trascrizione: è sempre *ambulatoria* la volontà dell'uomo, e chiunque, fino a che non ha firmato un impegno in modo legalmente valido, conserva il suo bravo *ius poenitendi*. E poi, il matrimonio di cui la parte chiedeva la trascrizione *era già sciolto per la morte dell'altra parte*, e cioè per l'unica causa di scioglimento del matrimonio in diritto civile italiano (11); è proprio vero, come dice con mesta aguzia D'Avack (12), che ragionando nel modo criticato «non si sarebbe tranquilli e sicuri del proprio stato neppure dopo morti». Pensi il lettore alle incalcolabili conseguenze di una tale decisione in materia successoria; e si accorgerà che l'equità su cui sembra poggiata la ingiusta sentenza svanisce come nebbia al sole.

La validità agli effetti civili di ogni annullamento canonico.

Un'altra norma transitoria contenuta nella legge matrimoniale di esecuzione del Concordato (art. 22) dispone che, qualora due coniugi,

(9) A. Milano 3-5-1949, in « Giur. it. », 1949, I, 2. 417, con nota di Jemolo che sottolinea il « tono 1940 » della sentenza.

(10) A. Firenze 10-5-1946, in « Mon. trib. », 1946, 165.

(11) Così Salvi, loc. cit., 398-399.

(12) Cit. in Salvi, loc. cit., che cita nello stesso senso anche Del Giudice, Petroncelli e Ricciardi.

le cui nozze siano avvenute col doppio rito anteriormente al Concordato, ottengano l'annullamento del matrimonio religioso, essi possono ottenere la rottura del vincolo civile contratto insieme a quello religioso purché la Corte d'Appello accerti che la nullità è stata pronunziata dall'autorità ecclesiastica per una *causa ammessa anche nel codice civile*.

La giurisprudenza ha interpretato la legge in modo teoreticamente impeccabile: è sufficiente che la Corte accerti che il giudice canonico ha pronunziato la nullità per una causa *astrattamente* ammessa anche nel codice civile. Il che vuol dire che la Corte si disinteressa della specie, bastando che in astratto la causa di nullità, invocata dalla parte e ritenuta dal giudice canonico, rientri fra quelle contemplate anche nel codice civile (13).

Ma, in concreto, che cosa succede?

Succede che, ad esempio, in conformità dello « spirito politico-sociale della norma » che vuol evitare giudizi contraddittori, si concedono gli effetti civili ad annullamenti canonici basati sul fatto che i coniugi contrassero le nozze sotto la condizione di rinunciare al *bonum prolis* (14), dove tale condizione, che secondo il codice civile (art. 108) *vitiatur sed non vitiat* il matrimonio, viene compiacentemente considerata come vizio del consenso, secondo gli insegnamenti della dottrina canonistica che sono in questo caso *assolutamente opposti* ai civili; che si concedono effetti civili ad annullamenti canonici basati sul fatto che uno dei due coniugi era precedentemente legato da matrimonio religioso non trascritto (15), come se un precedente matrimonio puramente religioso e privo di effetti civili potesse essere considerato causa di nullità « ammessa anche nel codice civile »! Betti, in nota, stagmatizza la pretesa tendenziale identificazione fra i due ordinamenti, quello civile e quello canonico, che porta di fatto ad una supina sottomissione del primo al secondo; ed il bello è che, come si vedrà sotto, l'*identico* motivo, dedotto dinanzi al giudice civile, non è stato considerato idoneo a rompere il vincolo civile! Succede pure che si concedono effetti civili ad annullamenti canonici basati sul fatto che i coniugi erano impediti a contrarre le nozze perché uniti fra loro dalla cognizione spirituale, cioè dal fatto dell'essere stati l'uno padrino di battesimo, « compare », dell'altro (16)! Che, infine, si concedono effetti civili ad annullamenti canonici di matrimoni celebrati all'estero col doppio rito, che non rientrano che « *per analogia* » fra quelli di cui all'art. 22 della legge matrimoniale, come se una norma di tal genere, tipicamente eccezionale, potesse essere estesa mediante l'interpretazione analogica (17). Pare veramente che i giudici italiani vogliano, così facendo, invitare le parti — che potrebbero chiedere l'annullamento a loro di-

---

(13) A. Firenze 3-10-1947, in « Foro pad. », 1948, II, 7.

(14) C. 12-8-1946, in « Giur. it. », 1947, I, 1, 241 e in « Foro it. », 1947, I, 455 con nota contraria di Fedele che cita a sostegno anche Falco e Jemolo.

(15) C.S.U.C. 24-1-1950, in « Giur. it. », 1950, I, 1, 97, che cassa A. Roma 24-3-1949, *ibidem*, I, 2, 71.

(16) A. Perugia 23-6-1942, cit. da Fedele, in « Foro it.», 1947, I, 455.

(17) C. 22-7-1946, in « Foro it. », 1944-46, I, 680, con nota contraria di Fedele, in « Giur. compl. Cass. civ. », 1946, II, I, 310.

rettamente, con i risultati disastrosi che più sotto esamineremo — ad adire invece i tribunali ecclesiastici, che sono di manica più larga, e le cui decisioni vengono rese esecutive agli effetti civili ad occhi chiusi ed a cuor leggero (18).

Abbiamo testé accennato ad un caso di annullamento pronunziato da un tribunale ecclesiastico sedente all'estero: a prescindere da quella specie, in cui si trattava di matrimonio preconcordatario, è possibile riconoscere in Italia effetti civili ad annullamenti di matrimoni concordatari pronunziati all'estero da tribunali ecclesiastici? Il quesito può anche porsi così: lo Stato italiano ha riconosciuto, nel Concordato, la giurisdizione ecclesiastica in materia matrimoniale anche se proveniente da tribunali sedenti all'estero, oppure si è limitato a riconoscere la validità delle sole pronunzie emanate in Italia? La giurisprudenza dice che lo Stato ha riconosciuto l'*esclusiva* competenza dei tribunali ecclesiastici « così come essa è regolata dall'ordinamento della Chiesa senza limiti di spazio » (19); il che è quanto meno assai opinabile. Ma non è opinabile il dire, come ha fatto la Corte bresciana il 19 maggio 1941 (20) che, qualora una sentenza canonica ne revochi una precedente che annullava un matrimonio, facendolo in tal modo tornare in vita dal punto di vista religioso — le sentenze canoniche non passano *mai* in « cosa giudicata » come le italiane e come quelle di tutti i paesi civili — anche il matrimonio civile, una volta valido ed operante e poi annullato, debba nuovamente tornare in vita. Il principio della cosa giudicata, che è un aspetto del principio generale della certezza del diritto, è uno dei capisaldi fondamentali del diritto italiano; e non può di certo cadere di fronte all'eterna incertezza del diritto canonico.

Quando si ritiene esclusiva senza possibilità di eccezione la giurisdizione ecclesiastica in questo campo si giungono a porre in essere delle fattispecie di vera e propria denegata giustizia. Due casi meritano di essere segnalati, oltre a quelli di cui parleremo in seguito, in tema di nullità della trascrizione. Essi sono i seguenti. Due stranieri contraggono matrimonio concordatario in Italia; successivamente adiscono il tribunale di Roma per ottenere l'annullamento secondo la loro legge nazionale; il magistrato si dichiara privo di giurisdizione, la quale spetterebbe all'autorità ecclesiastica, e richiama le « tradizioni cattoliche del popolo italiano » e il « carattere universale dell'ordinamento canonico » (21); argomenti entrambi ininfluenti nella specie, che doveva essere decisa dal giudice italiano ai sensi dell'art. 18 delle disposizioni preliminari del codice civile, applicando la legge nazionale dei coniugi; poiché è intuitivo che la riserva di giurisdizione canonica accettata nel Concordato riguarda esclusivamente i sudditi italiani: ed il codice civile è del 1942! E ancora: due italiani contraggono matrimonio catto-

---

(18) Per una parziale resipiscenza in una fattispecie troppo clamorosa, C. 22-3-1949, in « Giur. it. ». 1950, I, 1, 12.

(19) C. 7-5-1948, in « Giur. it. », 1949, I, 1, 621, con nota di Fedele, che cita in senso critico Jemolo e Falco.

(20) A. Brescia 19-5-1941, rip. in Del Giudice, *op. cit.*, 156-157.

(21) T. Roma 26-8-1947, in « Foro it. », 1948, I, 77, con nota contraria di Bosco, che richiama a sostegno Balladore-Pallieri e Morelli.

lico preconcordatario in Palestina; del matrimonio non viene chiesta la trascrizione; i coniugi chiedono al giudice italiano l'annullamento; il giudice (sempre il tribunale di Roma (22)) si rifiuta di giudicare ed afferma la competenza del giudice ecclesiastico: e *non* si trattava di matrimonio concordatario!

Come avrà visto il lettore che abbia letto le note a piè di pagina, la dottrina in grandissima maggioranza — come numero e come qualità — è schierata in posizione nettamente critica rispetto a tali aberrazioni giuridiche e politiche: e di fronte agli argomenti portati da quella, diventa una lettura amena quella degli ecclesiasticisti che esercitano il mestiere di difensori di ufficio delle posizioni confessionali, i quali scrivono che lo Stato, nel riconoscere l'esclusività della giurisdizione dei tribunali ecclesiastici, si è «*in re ipsa*» vincolato nei confronti di ogni altro Stato per essersi «spogliato di un potere giurisdizionale proprio, divenuto per questo stesso fatto internazionalmente disponibile» (*sic!*); tutto ciò detto sul tono guerriero del crociato XX secolo, e condito di «allarmi preoccupanti», di «tradimento della tradizione», di «breccie allarmanti», di «gravi sbandamenti», il tutto riferito a qualche tentativo di resistenza opposto da qualche magistrato; mentre «provvidenziali» sono «le chiare direttive date dal ministro di giustizia con la circolare 2830 del 27 aprile 1943» ai pubblici ministeri, circolare che fra l'altro richiamava i P. M. ad opporsi ad ogni domanda di divorzio presentata da stranieri a giudici italiani, di cui sotto parleremo (23). «Se le leggi dello Stato» prosegue quello scrittore «violano il Concordato, un arbitrio del legislatore non può sorreggere un arbitrio del magistrato» (24). Ma qui la cosa si fa improvvisamente seria, perché questo concetto, sia pure con parole ben più caute, è stato fatto proprio dal Pontefice, come presto vedremo.

Inefficacia civile delle sentenze straniere in materia matrimoniale.

Lo scrittore poco sopra citato accennava ai rapporti fra Stato italiano e Stati esteri. Vediamo dunque che cosa succede in questo campo.

Come tutti sanno, l'Italia è tenuta, per convenzioni stipulate con altri Stati in epoca anteriore e posteriore al Concordato, a dare esecuzione in Italia, secondo diverse modalità, alle sentenze emanate in altri paesi. Ad esempio, Italia e Romania firmarono e ratificarono, nel 1880, una convenzione secondo la quale si ritenne per lungo tempo che le sentenze emesse in uno dei due Stati potessero essere rese esecutive nell'altro senz'uopo di un nuovo giudizio (c. d. di delibazione). La questione, in verità, era dubbia, e l'interpretazione della clausola, in un senso o nell'altro, lascia parecchio incerti. Ma la questione non diventò d'attualità che dopo l'ultima guerra, quando alcune coppie di coniugi

(22) T. Roma 14-2-1949, in «Mon. trib.», 1949, 367, con nota contraria di Nappi.

(23) Vedila in «Il dir. eccl.», 1943, 224.

(24) Della Rocca, in «Il dir. eccl.», 1944-45, pagg. 271, 276, 269, 275, 279, 280, 282.

italiani, ansiosi di sciogliere il vincolo matrimoniale, e prive del mezzo, ormai comune in tutti i paesi civili, del divorzio, trovarono in Romania giudici disposti a pronunciare con una certa comprensione l'annullamento del loro matrimonio. Le sentenze giunsero rapidamente in Italia, furono presentate direttamente agli ufficiali di stato civile per le annotazioni di scioglimento del vincolo di matrimonio e, in un primo momento, tutto andò liscio. A un certo punto, se ne accòrsero i tutori dell'integrità del vincolo e i difensori della giurisdizione ecclesiastica, che la vedevano orbata di un gran numero di cause di annullamento che molti cattivi cattolici preferivano, per rapidità e risparmio, far decidere in Romania anzichè dalla Sacra Rota. La magistratura italiana ondeggiava (25); era necessario intervenire persuadendo da un lato gli ufficiali di stato civile e dall'altro i giudici, emanando una specie di interpretazione autentica, che venne fuori sotto la forma di un parere del Contenzioso diplomatico (estensore il prof. Perassi) in data 6 novembre 1947 (26); esso affermava la necessità della delibazione ed *invitava* espressamente (che strano « parere »!) il guardasigilli ad intervenire presso gli uffici del pubblico ministero. Infatti, al parere seguì la circolare 30 dicembre 1947, n. 3464 (27), che invitava a vigilare affinchè gli ufficiali di stato civile non annotassero sentenze romene non delibate e che inoltre chiedeva di conoscere i casi in cui erano state trascritte sentenze romene non delibate, allo scopo di procedere ad una revisione, con quanto beneficio per gli interessati, che avevano fatto ragionevole affidamento su di un'interpretazione legislativa ormai consolidata e magari si erano create nuove famiglie, ognuno può capire.

Carnelutti scriveva nella « Rivista del diritto processuale civile » del 1943 (II, 170): « adesso che l'Italia si è risvegliata.... il guardasigilli, quando si accorge che una convenzione internazionale agevola codeste frodi, ne riferisce al ministro degli esteri affinchè sia denunciata e poi modificata; ma istruzioni ai giudici.... non ne dà più. Comunque, se ancora ne fossero date, i giudici tirano diritto ».

E infatti, essi hanno tirato diritto.... ma per la strada indicata dal governo (28); salvo la Corte di Torino, retta da Domenico Riccardo Peretti Griva, che ha osato opporsi da sola alla marea ormai travolgente, trovando ostacoli dovunque: perfino negli ufficiali di stato civile che si rifiutavano di eseguire le annotazioni dalla Corte ordinate, e che poi, denunciati alla Procura della Repubblica per rifiuto di atti d'ufficio si vedevano archiviata la denuncia: episodio che ha provocato perfino un o. d. g. di vibrata protesta del Direttivo Centrale dell'Associazione Magistrati (29). Il povero Mazzola, noto a sportivi e a non sportivi, otte-

(25) V. in vario senso A. Perugia 27-5-1946, in « Mon. trib. », 1946, 100; T. Roma 18-6-1947, in « Giur. it. », 1948, I, 2, 14.

(26) V. in « Foro it. », 1948, I, 526. Difforme fu invece il parere espresso dalla Legazione romena in Italia, in « Il dir. eccl. », 1948, 333.

(27) V. in « Il dir. eccl. », 1948, 70.

(28) In tal senso A. Venezia 3-11-1948, in « Giur. it. », 1949, I, 2, 168; T. Oristano 11-12-1948, in « Foro it. », 1949, I, 747.

(29) Vedilo in « Giust. pen. », 1949, II, 465. Il decreto del giudice istruttore milanese che archivia la denuncia sporta da PERETTI GRIVA contro l'ufficiale

nuto l'annullamento in Romania e l'esecutorietà in Italia, si trovò di fronte dapprima ad un rifiuto dell'ufficiale di stato civile, e poi all'opposizione del Procuratore della Repubblica di Milano e ad una conseguente decisione del locale Tribunale che ordinava la cancellazione dell'annotazione della sentenza romena di annullamento del vincolo (30); mentre avverso la sentenza della Corte di Torino ricorreva il Procuratore Generale della Corte di Cassazione « nell'interesse della legge », e la Cassazione confermava il parere Perassi, escludeva la competenza della Corte di Torino, negava la possibilità di delibazione della sentenza romena (31). Ma la Corte di Torino resiste tuttora alle pressioni superiori, e di fronte alle acerbe critiche di Carnelutti trova consenzienti, in linea di stretto diritto, Guicciardi e Andrioli, il quale sottolinea l'enormità della pronuncia milanese che non tien conto di una sentenza passata in giudicato della Corte torinese (32).

Fra Italia e San Marino fu stipulata nel 1939 una convenzione per la quale le sentenze di ciascuno Stato avrebbero avuto vigore anche nell'altro senza bisogno di delibazione potendo essere dichiarate esecutive con semplice decreto del primo presidente della Corte d'Appello. Ciò valeva anche nella materia matrimoniale; e per « radicare » la competenza del giudice sammarinese bastava che i coniugi trasferissero ivi la loro residenza. Ma i guai cominciarono quasi subito, perché si trovarono dei primi presidenti i quali, chiaramente opponendosi alla convenzione, negarono esecutorietà alle sentenze matrimoniali sammarinesi che avessero sciolto matrimoni concordatari, con grande giubilo di quegli scrittori di cui sopra (33). Evidentemente la cosa non poteva andare avanti in tal modo, perché non tutti i primi presidenti erano disposti a violare sistematicamente le leggi (34): ed allora uno dei primi atti del governo De Gasperi del 1946 fu quello di stipulare una convenzione aggiuntiva con la quale si escludeva l'efficacia delle sentenze matrimoniali in tema di nozze concordatarie. Oggi, a quanto si legge, è intenzione del governo di denunciare entrambe le convenzioni, in modo da negare l'efficacia delle sentenze sammarinesi *anche* in tema di nozze civili.

E veniamo al divorzio propriamente detto. Nel 1902 l'Italia aderì alla seconda convenzione dell'Aia (12 giugno 1902), impegnandosi in tal modo a riconoscere le sentenze di divorzio emanate dagli altri Paesi aderenti, indipendentemente da qualunque indagine concernente l'ordine

---

di stato civile di Milano — che afferma l'incensurabilità della condotta di quest'ultimo, che « ebbe ad agire nella opinione di uniformarsi alla legge secondo sua *scienza* e *coscienza* » — è riportato in « Foro it. », 1950, II, 67.

(30) T. Milano 28-3-1949, in « Mon. trib. », 1949, 134, annotata in senso contrario da ANDRIOLI, in « Riv. dir. proc. », 1950, II, 54.

(31) C.S.U.C. 25-6-1949, in « Giur. it. », 1949, I, 1, 505.

(32) A. Torino 11-10-1949, in « Foro pad. », 1950, I, 50, annotata in senso contrario da CARNELUTTI in « Riv. dir. proc. », 1950, II, 40.

(33) DELLA ROCCA, *op. cit.*, che a pag. 269 richiama appunto un decreto del primo presidente della Corte di Roma in data 18-11-1942.

(34) V. infatti A. Napoli 28-5-1948, in « Mon. trib. », 1949, 68; A. Perugia 22-5-1948, *ibidem*, 171.

pubblico italiano, cui il divorzio era ed è certamente in contrasto. Si trattava insomma di una deroga al principio generale stabilito nell'attuale articolo 31 delle disposizioni preliminari al codice civile, secondo cui gli atti di uno Stato estero non possono avere effetto in Italia quando siano contrari all'ordine pubblico, in cui rientra l'indissolubilità del matrimonio.

Dal 1905 (data in cui la convenzione fu tradotta in una regolare legge italiana) in poi, si assisté dunque a molti casi di divorzi pronunciati all'estero fra stranieri (talvolta ex italiani), cui fu successivamente riconosciuta l'esecutorietà in Italia; la giurisprudenza cercò di arginare il dilagare di tali « annullamenti di contrabbando », ma in verità di regola non forzò la lettera e lo spirito della legge non negando l'esecutorietà altro che in casi limite, in cui qualche appiglio poteva trovarsi: ma nel complesso non fece una resistenza, che sarebbe stata del resto del tutto incostituzionale (35). Dal 1943, le cose cominciarono a cambiare. Una sentenza della Corte Bresciana 21 giugno 1944 (36) negava esecutorietà ad un divorzio svizzero (ma fu riformata dalla Cassazione bresciana (37)): continuarono ad attenersi ai principi dell'Aia il Tribunale di Bergamo con sentenza 21 agosto 1945 (38), la Corte di Torino con sentenza 15 luglio 1946 (39), la Corte di Roma con sentenza 19 giugno 1947 (40), la Corte di Torino con sentenza 28 giugno 1948 (41), la stessa Corte con sentenza 19 luglio 1948 (42), ancora la stessa Corte con sentenza 16 marzo 1949 (43), la Corte di Genova con le sentenze 25 marzo e 31 maggio 1949 (44). In senso opposto si pronunciarono la Corte di Venezia in data 31 gennaio 1949 (45), la Corte di Firenze in data 12 aprile 1949 (46), la Corte di Milano in data 15 luglio 1949 (47) e finalmente, di recente, le sezioni unite della Cassazione con sentenza 6 agosto 1949 (48), che affermarono il principio che in tema di matrimoni concordatari il giudice italiano manca di giurisdizione perché l'ha riservata per intero alla Santa Sede, e quindi neppure il giudice straniero può esercitare la giurisdizione stessa. Con un tratto di penna tutte le convenzioni internazionali concluse dall'Aia in poi, comprese quelle concluse *contemporaneamente* (Germania) e perfino *dopo* (San Marino

---

(35) Su tutto ciò v. Del Giudice, *Manuale di dir. eccl.*, Milano, 1949, 359 ss.

(36) A. Brescia 21-6-1944, in « Giur. it. », 1945 (ediz. nord), I, 2, 36.

(37) Cass. Brescia 4-6-1945, in « Rep. giur. it. », 1944-47, 687.

(38) T. Bergamo 21-8-1945, in « Mon. trib. », 1946, 16.

(39) A. Torino 15-7-1946, in « Foro pad. », 1946, I, 651.

(40) A. Roma 19-6-1947, in « Foro it. », 1948, I, 132, con nota adesiva di Udina che cita Bosco nello stesso senso.

(41) A. Torino 28-6-1948, in « Foro pad. », 1949, I, 329.

(42) A. Torino 19-7-1948, in « Mon. trib. », 1948, 316.

(43) A. Torino 16-3-1949, in « Giur. it. », 1949, I, 2, 321.

(44) In « Foro pad. », 1949, I, 556; 884; entrambe con note favorevoli del consigliere Lorenzi.

(45) A. Venezia 31-1-1949, in « Foro it. », 1950, I, 384.

(46) A. Firenze 12-4-1949, in « Mon. trib. », 1949, 365.

(47) A. Milano 15-7-1949, in « Foro pad. », 1949, II, 78.

(48) C.S.U.C. 6-8-1949, in « Giur. it. », 1949, I, 1, 716.

ecc.), la stipulazione del Concordato vengono arbitrariamente cancellate per la parte relativa alle sentenze matrimoniali; e viene ugualmente cancellata la norma generale delle preleggi secondo la quale la legge regolatrice dei rapporti fra coniugi è quella nazionale. In omaggio al Concordato, qualora uno solo dei coniugi sia straniero, egli è considerato di stato libero nel suo paese, e tranquillamente si risposa, e l'italiano è considerato in Italia ancora legato all'altro, e non può risposarsi.

Questione in tema di nullità della trascrizione.

Abbiamo accennato sopra al concetto di «trascrizione» del matrimonio canonico nei registri dello stato civile, cioè al conferimento di effetti civili al matrimonio concordatario. La legge matrimoniale, ricalcata sul Concordato, prevede la possibilità che i coniugi impugnino la trascrizione (art. 16) «per una delle cause menzionate dall'art. 12 della presente legge», cioè, fra l'altro, per interdizione prodotta da vizio di mente di un coniuge (art. 12, n. 3). Argomentando dal fatto che l'art. 16 si riferisce ad una delle *cause* di cui all'art. 12, dal fatto che l'art. 119 cod. civ. ammette la pronunzia di nullità del matrimonio anche «se l'interdizione fu pronunziata posteriormente, ma l'infermità esisteva al tempo del matrimonio», e dal fatto che l'art. 120 cod. civ. ammette l'annullamento anche quando uno degli sposi provi semplicemente di essere stato, al momento del matrimonio, incapace di intendere e di volere (c. d. incapacità naturale), è stato sostenuto che se si prova che l'uno dei coniugi fu incapace all'atto del matrimonio celebrato in forma canonica per una causa che poteva dar luogo all'interdizione, anche se l'interdizione fu pronunciata posteriormente, gli effetti civili delle nozze (trascrizione) devono poter essere annullati. La giurisprudenza ammise tale teoria senza contrasti fino alla liberazione (49); dopo, intervennero le prime polemiche (50), che la Cassazione risolse affermando il principio che in tema di nullità della trascrizione era competente il giudice civile (51); alcuni tribunali andarono viceversa in contrario avviso, talvolta addirittura cambiando la loro stessa precedente giurisprudenza (52) e finalmente la Cassazione, cambiando anch'essa clamorosamente la giurisprudenza dalla stessa insegnata, a sezioni unite, meno di un anno prima, cedette ed affermò incompetente il giudice civile a giudicare in tema di trascrizione, troncando alla radice la disputa relativa agli artt. 12 e 16 della legge matrimoniale (53). In tal modo, men-

---

(49) T. Treviso 20-5-1943, in «Mon. trib.», 1946, 36; Beneventani in nota ricorda la costante giurisprudenza in tal senso.

(50) V. nel senso del testo A. Bologna 25-7-1945, in «Foro it.», 1944-46, I, 406; A. Bologna 17-5-1947, in «Foro pad.», 1948, II, 20; T. Forlì 29-9-1947, in «Mon. trib.», 1948, 6, con nota fav. di Nappi; A. Bologna 28-10-1947, in «Foro pad.», 1948, II, 43; A. Bologna 13-3-1948, in «Foro it.», 1949, I, 172; in senso opposto T. Bologna 7-3-1946, in «Foro pad.», 1946, I, 312.

(51) C.S.U.C. 8-7-1948, in «Mon. trib.», 1948, 202.

(52) T. Forlì 9-12-1948 (*cambia giurisprudenza*), in «Mon. trib.», 1949, 27; T. Torino 5-1-1949, in «Foro pad.», 1949, I, 285; A. Bologna 31-3-1949 (*cambia giurisprudenza*), in «Foro pad.», 1949, I, 426.

(53) C.S.U.C. 25-6-1949, in «Foro pad.», 1949, I, 481.

tre si è ritenuto che il matrimonio concordatario, celebrato in pendenza di giudizio di interdizione di un coniuge, deve essere ugualmente trascritto (54), il giudizio di nullità della trascrizione stessa sarà poi riservato all'autorità canonica.

Frattanto, giudicando su fattispecie particolarissime ed interessanti, si erano avute sentenze che merita ricordare. La Cassazione a sezioni unite in data 21 giugno 1945 (55) aveva dichiarato inefficaci le leggi razziali fin dall'inizio perché in contrasto col Concordato, e quindi improponibile la domanda di nullità di trascrizione di matrimonio misto concordatario: il che risponde perfettamente alla coscienza nazionale, ma purtroppo è stato affermato soltanto dopo caduto il fascismo, e comunque dimostra, come è stato notato, la solita tendenza a considerare travolto dal diritto canonico il diritto matrimoniale italiano. Altra è la responsabilità di carattere internazionale, nota acutamente Jemolo (56), altra l'abrogazione che una legge posteriore fa di una anteriore.

L'altro caso è questo; il 7 marzo 1932 due giovani vanno a sposarsi in una parrocchia romana. Il parroco, non sappiamo se presente od assente, non firma l'atto di matrimonio, che non viene quindi trascritto. Il 20 marzo 1947 un altro parroco, dietro autorizzazione del suo Ordinario, firma l'atto e lo trasmette all'ufficiale di stato civile. Il tribunale di Roma (57) dichiara doversi procedere a regolare trascrizione. Tutto è lecito alla Chiesa, tutto è sempre valido agli effetti civili! E se uno dei coniugi fosse nel frattempo deceduto?

Non parliamo, naturalmente, dei casi in cui la nullità della trascrizione sia stata pronunziata da giudici stranieri, delle cui sentenze si chiede l'esecutorietà in Italia. Esiste una pronunzia della Suprema Corte del 1947 (58) che nega l'esecutorietà; solo la Corte di Torino osa tuttora andare in contrario avviso; ed è di pochi mesi fa una sentenza nella cui motivazione Peretti Griva censura il guardasigilli che con circolare 22 luglio 1949, « equivoca nella sua parzialità », ha voluto dare un « pernicioso esempio » di « superflui avvisi » in tema di competenza; e censura la Cassazione che in meno di un anno ha mutato parere (59).

Interpretazione restrittiva delle norme civili in tema di nullità del matrimonio puramente civile.

Se ora passiamo ai matrimoni puramente civili, cioè a quelli contratti senza alcun intervento degli organi cattolici, noteremo come

(54) Salvi, *loc cit.*, 401, che cita giurisprudenza in tal senso.

(55) C.S.U.C. 21-6-1945, in « Foro pad. », 1946, I, 111.

(56) In nota alla stessa sentenza, in « Foro it. », 1944-46, I, 298.

(57) T. Roma 16-2-1948, in « Foro it. », 1949, I, 1241.

(58) C. 27-6-1947, in « Giur. it. », 1948, I, 1, 310, con nota contraria di Nappi.

(59) La motivazione citata è in A. Torino 13-1-1950, in « Giur. it. », 1950, I, 2, 65 (*caso Rossellini*); nello stesso senso le sentenze 19-5-1949, in « Foro it. », 1950, I, 342; 28-6-1948, in « Mon. trib. », 1948, 231 e 255; 10-10-1947, in « Foro pad. », 1948, I, 91. La circolare 22 luglio 1949 porta il numero I-13/2008.

da alcuni giudici anche in questo campo l'indissolubilità del vincolo sia considerata come un feticcio dal quale non ci si può allontanare neppure quando le norme italiane *espressamente* autorizzano. Il feticcio scompare soltanto di fronte alla Chiesa — che, peraltro, non pronunzia *divorzi*, ma *dichiara nulli ab initio* i matrimoni!

L'impotenza *coeundi*, dice il codice civile (art. 123), così assoluta come relativa, quando sia perpetua ed anteriore al matrimonio è causa di nullità delle nozze. È sempre stato pacifico in giurisprudenza il concetto secondo cui si ha impotenza *coeundi* della moglie in tutti i casi in cui l'amplesso non può avvenire che contro la legge di natura, per esempio a causa di vaginismo psichico: e ciò anche quando esiste prole, che può essere stata concepita dall'amplesso *in limine*: ed è stato notato in dottrina come perfettamente identica sia la giurisprudenza della Sacra Rota, la quale, partendo dal concetto che il vaginismo psichico impedisce che *coniuges fiant una caro*, rendendo in tal modo impossibile il conseguimento di uno degli scopi del matrimonio, il *remedium concupiscentiae*, ha pronunziato sempre la nullità anche quando il *bonum prolis* era stato conseguito (60).

Viceversa, di recente la Corte di Milano — i cui orientamenti in tutti gli altri campi testé esaminati il lettore forse ricorderà — confermando una decisione del locale tribunale in una assai poco convincente sentenza di cui chi scrive conosce perfettamente anche la specie (non si trattava affatto di un trucco, ma di una amarissima realtà) ha affermato che l'impotenza *coeundi* della moglie, che rifiuta l'atto sessuale soddisfacendosi in modo onanistico a causa di gravi tare mentali, e che è provata in modo irrefutabile da tutte le perizie di parte e di ufficio, non è sufficiente per dichiarare nullo il matrimonio, occorrendo all'uopo una pronuncia di interdizione per infermità di mente (61): il che non è applicazione della legge al caso concreto, ma creazione di diritto libero, vera e propria abrogazione di leggi. Il matrimonio, infatti, può essere dichiarato nullo *e* per impotenza (art. 123 cod. civ.) *e* per interdizione (art. 119 cod. civ.). Nessuna norma di legge prescrive che l'impotenza debba esser accertata in sede di interdizione: quella può infatti derivare da infermità psichiche che possono non essere affatto tali da condurre anche all'interdizione. Fra l'altro, è stato notato che il matrimonio dell'interdetto può essere impugnato solo dal tutore o dal pubblico ministero, *non*, come nella specie, dell'altro coniuge: e quindi il negare l'annullamento per impotenza indicando la via dell'interdizione non può soddisfare il coniuge attore, il quale sa benissimo che, quand'anche venisse pronunziata l'interdizione dall'altro coniuge, egli non avrebbe che da acquetarsi a quello che volessero fare il tutore o il P. M.!

Il codice civile, all'art. 123 capoverso, ammette come causa di nullità anche l'impotenza *generandi*, che può essere invocata « se uno dei coniugi manca di organi necessari per la generazione ». E se tali organi

(60) L'osservazione è di P. Bianco, in nota a T. Varese 21-8-1946, in « Foro pad. », 1946, I, 612; nello stesso senso T. Firenze 3-1-1946, in « Giur. compl. cass. civ. », 1946, II, II, 285; T. Perugia 24-7-1946, in « Mon. trib. », 1946, 264; T Bergamo 15-11-1946, in « Mon. trib. », 1947, 58.

(61) A. Milano 18-11-1949, in « Foro pad. », 1950, I, 43.

ci sono, ma sono del *tutto* inefficenti, inadatti, a causa di non funzionalità costituzionale, e magari non presentano neppure una struttura anatomica completa e differenziata? Evidentemente, la non funzionalità costituzionale dell'organo equivale a mancanza del medesimo: anche nel codice penale i due concetti vengono equiparati (la perdita della capacità di procreare è equiparata alla perdita di un arto e alla perdita dell'uso di un organo, art. 583 cpv. n. 3). La giurisprudenza, fino al 1947, fu costante nella equiparazione (62): ma il 9 maggio 1947, la Cassazione, andando in contrario avviso di tutti i giudici precedenti e della dottrina presso che unanime, ha statuito il principio opposto (63).

Un altro articolo del codice civile, il 122, ammette come causa di nullità l'errore sull'identità della persona del coniuge, ed anche l'errore sulle qualità *redundans* in errore sull'identità. A Roma si è presentato il caso di un coniuge che ha chiesto l'annullamento del matrimonio civile perché ha scoperto che l'altro coniuge era legato da un precedente vincolo puramente religioso con un'altra persona. Il Tribunale, (64) la Corte d'Appello (65) e la Cassazione (66) hanno respinto la domanda, con motivazioni estremamente contraddittorie: nonostante che il fatto di essere legato ad un terzo con un vincolo anche puramente religioso sia, secondo il comune sentimento etico, un attributo della personalità, pur tuttavia non può il coniuge ingannato invocare l'errore. Abbiamo visto sopra che l'*identico* motivo, dedotto dinanzi al giudice canonico e da questo accolto, è stato ritenuto valido per ottenere l'esecutorietà in Italia della sentenza canonica: e le due decisioni contraddittorie sono entrambi delle Sezioni Unite della Cassazione: l'una porta la data del 12 agosto 1949, l'altra del 24 gennaio 1950. Proprio per questo non ci sentiamo di condividere il compiacimento espresso dal Procuratore Generale della Cassazione a causa dell'indipendenza mostrata dai giudici civili, nel caso in esame, di fronte all'ordinamento canonico! (67). La dottrina ha annotato in senso critico tali decisioni con note di Grassetti e di Jemolo, il quale ha ritenuto che la Cassazione abbia compiuto una vera e propria abrogazione della norma civile. È stato osservato che, una volta di più, la interpretazione della Suprema Corte è stata ancora più restrittiva di quella della Sacra Rota.

Ancora un esempio, tratto pur esso dalla giurisprudenza della Corte di Milano (68); due italiani si sposano civilmente all'estero; il matrimonio non viene trascritto in Italia. Successivamente viene annullato all'estero. Il giudice italiano si rifiuta di deliberare la relativa sen-

---

(62) V. da ultimo T. Genova 23-3-1946, in «Mon. trib.», 1946, 72; anche dopo la sentenza di Cass. di cui sotto, ha resistito A. Venezia 14-5-1948, «Mon. trib.», 1948, 299.

(63) C. 9-5-1947, in «Giur. it.», 1948, I, 1, 254.

(64) T. Roma 23-11-1947, in «Foro it.», 1948, I, 549.

(65) A. Roma 14-8-1948, in «Foro it.», 1948, I, 978.

(66) C.S.U.C. 12-8-1949, in «Giur. it.», 1950, I, 1, 1.

(67) Miraulo, *Discorso inaugurale dell'anno giud. 1950*, in «Il dir. eccl.», 1949, 419.

(68) A. Milano 8-7-1945, in «Giur. it», 1946, I, 2, 313, con nota contraria di Quadri.

tenza. Il matrimonio contratto davanti ad una autorità straniera è valido anche in Italia non ostante la mancata trascrizione: ma la sentenza straniera che scioglie il vincolo non vale in Italia!

E, per finire, vediamo i casi di coniugi stranieri i quali chiedono il divorzio, ammesso dalla loro legge nazionale, al giudice italiano, che *deve* applicarla per l'art. 18 delle preleggi più volte ricordato. Solo la magistratura triestina osa oggi pronunziare il divorzio (69): la Corte di Milano si trincera dietro l'ordine pubblico, dimenticando che all'Aia l'Italia accettò espressamente di dare esecuzione alle sentenze estere di divorzio fra stranieri il cui limite di ordine pubblico è oggi evidentemente circoscritto ai soli cittadini (70).

* * *

Abbiamo visto come la magistratura, nella stragrande maggioranza, cerchi di secondare abitualmente l'opera del governo, intesa a compiere in tutti i modi la giustizia canonica e a chiudere le porte della autonoma giustizia civile e di quella estera che lo Stato italiano si impegnò ripetutamente a rispettare. Ma questo non basta ancora: ci sono magistrati che ancor non vogliono mollare, che adoperano la loro indipendenza, garantita dalla costituzione, per osare di andare in contrario avviso. Ci vuole qualcosa di più per fiaccare la resistenza di quanti vogliano applicare la legge senza distorcerla per fini politici. Bisogna modificare la legge, e, per evitare un'« indecorosa disparità regionale dei giudicati » (71), concedere al pubblico ministero il potere di ricorrere sempre per Cassazione, la quale potrà in tal modo uniformare la violazione delle leggi in tutto il territorio nazionale.

Due parole di spiegazione. Il pubblico ministero, per l'art. 72 del codice di procedura civile, non può impugnare le sentenze nei casi in cui è chiamato soltanto ad intervenire, ma non potrebbe farsi egli stesso attore; come accade nei giudizi di delibazione. Perciò oggi, se le parti (coniugi) si acquetano alla pronunzia della Corte che concede l'esecutorietà ad una sentenza straniera, il P. M. non può ricorrere per Cassazione, altro che « nell'interesse della legge », cioè per provocare una decisione astratta, che non muta gli effetti della decisione impugnata; così abbiamo visto il P. G. ricorrere con tal mezzo avverso la sentenza torinese nel caso Mazzola.

Prescindendo totalmente dalla riforma generale del codice di procedura civile, che è in atto, il guardasigilli ha proposto una modifica all'art. 72 dello stesso codice secondo la quale il P. M. potrebbe impugnare anche le sentenze emanate nelle cause in cui, come si dice, non fu « parte » cioè fu chiamato ad intervenire ma non aveva azione autonoma; il che, tradotto in termini pratici, vorrebbe dire che egli potrebbe ricorrere per Cassazione avverso tutte le pronunzie delle Corti in campo matrimoniale.

---

(69) T. Trieste 11-12-1942, richiamata in BASSANO, « Il dir. eccl. », 1944-45, 148 ss.; A. Trieste 15-1-1946, in « Giur. compl. cass. civ. » 1946, II, II, 752.

(70) A. Milano 22-2-1949, in « Foro pad. », 1949, I, 239.

(71) ALLORIO, in « Giur. it. », 1949, I, 1, 516.

Già un eminente magistrato (72) aveva sostenuto che il P. M. non è libero di decidere, come il giudicante, secondo l'interpretazione che ritiene di dare alla legge, perché deve far conoscere « il pensiero dell'istituto che rappresenta », che deve tener conto delle « ripercussioni nel campo sociale »: il che non si sa come si concilii con l'art. 73 dell'ordinamento giudiziario, che impone invece al P. M. l'obbligo di « vegliare sulla osservanza delle leggi », senza preoccuparsi di quelle tali ripercussioni. Ma la dottrina in grande maggioranza (con Orlando in sede senatoriale) è insorta contro la proposta di legge facendo presente che neppure il fascismo osò toccare certi principi comuni nel campo internazionale (73), e che, dal punto di vista strettamente giuridico, sarebbe una vera rivoluzione quella che si attuerebbe nello spezzare il legame logico e necessario che intercorre fra la possibilità di impugnare la sentenza e l'aver perduto la causa; evidentemente soltanto *la parte* (e qui il P. M. non è parte) che perde la causa deve aver facoltà di impugnare la sentenza (74).

La magistratura, viceversa, sembra attendere con impazienza la nascita di questo *mostrum* giuridico: S. E. Miraulo, Procuratore Generale presso la Cassazione, nel discorso d'inaugurazione dell'anno giudiziario 1950, tenuto il 5 gennaio scorso, ha detto di augurarsi che il progresso di riforma dell'art. 72 c.p.c. « approdi presto alla traduzione in legge » (75): il che è avvenuto proprio in questi giorni.

La separazione personale fra i coniugi.

Era stata dal Concordato espressamente lasciata alla piena giurisdizione civile. Influenze confessionali, a giudicare dalle sentenze pubblicate, non si rilevavano finora. In una recente sentenza, il Tribunale di Trani, su ricorso del marito già separato legalmente dalla moglie, ortodossa, ha tolto a quest'ultima i figli e li ha affidati al padre perché mentre, d'accordo, entrambi i coniugi, finché erano vissuti insieme, avevano educato e battezzato secondo il rito cattolico i figli, la madre, dopo la separazione, li aveva ribattezzati col rito ortodosso iniziandoli a questa relizione senza il consenso paterno, violando in tal modo unilateralmente un impegno assunto in tema di educazione della prole: il che può anche essere giusto (76). Ma c'è stata un'altra sentenza che ha fatto grande scalpore, e che è servita quale ottimo spunto a tutti gli scrittori di parte cattolica per affermare i loro punti di vista rigidamente confessionali in tema di educazione dei figli.

La specie era questa: il Tribunale di Ferrara (77), pronunziata la separazione per colpa del marito, affidò la prole alla moglie perché il primo non dava sufficiente garanzia di essere un perfetto educatore, essendo provato in causa, *fra l'altro*, che egli era un *bestemmiatore*, un

(72) Azzariti, in « Foro civ. », 1948, 161.
(73) Miele M., in « Foro civ. », 1949, 128.
(74) Furno, in « Riv. trim. dir. proc. civ. », 1949, 670.
(75) V. il passo in « Il dir. eccl. », 1949, 416.
(76) T. Trani 16-6-1949, in « Giur. it. », 1949, I, 2, 465.
(77) T. Ferrara 31-8-1948, in « Giur. it. », 1948, I, 2, 592.

ateo perfetto che aveva vietato la cresima e la comunione al figlio, ed un *denigratore,* di fronte alla prole, *della religione e dei preti* giungendo al punto di far leggere al figlio il « *Don Basilio* ».

La decisione del caso concreto poteva anche sembrare giusta, dato che la sentenza affermava che esistevano altre cose di cui si poteva far carico al padre-educatore. Ma la disputa, in dottrina, si è aperta accesissima su di un punto solo della motivazione: se l'essere *ateo perfetto* è motivo di incapacità all'affidamento dei figli di fronte all'altro coniuge cattolico osservante. Nella polemica è sceso in campo perfino padre Lener S. J. con il peso di tutt'un bagaglio del più pesante confessionalismo, che ha tentato di introdurre nel diritto positivo italiano presupponendo un « raccordo immediato » tra ordinamento civile ed ordinamento canonico in tema di istruzione dei fanciulli, raccordo che non solo non esiste ma che è espressamente negato dalla costituzione, che afferma un'effettiva parità della condizione giuridica fra cattolici, non cattolici ed atei. La polemica dottrinaria non interessa il lettore perché esula dal campo prefissoci: lo interesserà soltanto sapere che la Corte di Bologna, con sentenza 13 aprile 1950, ancora inedita, ha riformato clamorosamente la sentenza di Ferrara, affermando fra l'altro che l'ateismo di principio « rientra nel campo della libertà di coscienza, conquista irrevocabile dei nostri padri » e che « i principi della morale rappresentano il prodotto in atto della esperienza etica millenaria dello spirito e non possono essere monopolizzati nei precetti di nessuna religione positiva ». E al padre è stato affidato uno dei figli.

Influenze confessionali nell'amministrazione della giustizia penale.

Un articolo del Trattato lateranense (art. 8 cpv.) tutela la persona del Sommo Pontefice contro le offese e le ingiurie a lui dirette, dichiarandole punibili come le offese alla persona del re. L'art. 278 del codice penale commina la pena da due a sette anni di reclusione per chi offende l'onore o il prestigio del re. Una legge speciale 11 novembre 1947, n. 1317 ha sostituito al re il Presidente della repubblica e ha diminuito la pena (da uno a cinque anni). In dottrina si ritiene che il movente del reato è del tutto irrilevante (78): il che sembra esatto, e corrisponde del resto a quanto, sia pur con qualche incertezza, si ritiene in tema di ingiuria e di diffamazione (79).

Non per questo quindi fece scalpore una incredibile sentenza di Cassazione 29 aprile 1931 (80) nella quale si leggeva che il reato sussisteva pure se il motivo era stato quello di far dispetto a dei cattolici giubilanti per la conciliazione, « scherzo di cattivo genere » non più permesso come all'epoca del « precedente regime falsamente democratico »; non per questo dunque ci si meravigliò, ma per l'incredibile realtà che *il fatto era stato commesso il 17 marzo 1929, cioè prima della*

(78) Jannitti Piromallo, Nuovo dig. it., XII, I, 799.
(79) Così ritenne C. 22-1-1934, in « Giust. pen. », 1934, II, 947.
(80) C. 29-4-1931, in « Riv. di dir. pen. », 1932, 78.

ratifica e della conseguente esecutorietà del Trattato all'interno del Regno d'Italia! Ciò fu notato da Morelli in nota alla sentenza: e crediamo che sia il solo caso della storia giudiziaria italiana in cui un cittadino è stato condannato per una legge penale non ancora in vigore al momento del fatto, e non retroattiva.

Da quell'epoca al « caso Scattolini » molta acqua era passata sotto i ponti. Il fascismo era caduto, la magistratura era tornata libera ed indipendente, in Italia rifioriva la democrazia. Tutti ricorderanno come, all'epoca delle elezioni del 18 aprile 1948, venne diffuso un volumone anonimo di presunti « Documenti » sull'attività segreta della Santa Sede in rapporto alla politica italiana. Il libro conteneva una serie di resoconti di colloqui ed altre panzane inventate più o meno maldestramente, che tendevano a mettere in cattiva luce il Vaticano per l'ingerenza nelle cose d'Italia.

La pubblicazione, che fu diffusa — con una certa esitazione che svelava la coda di paglia — dal fronte popolare, suscitò una notevole ilarità a causa dell'ingenuità della trovata, che nessuno prese sul serio: si scoprì ben presto l'autore, il giornalista Scattolini, che dichiarò di buon grado di avere inventato di sana pianta il libro e di averlo passato ai comunisti soltanto perché troppo ingenuo per pensare che ne sarebbe stato fatto un uso del genere, dato che egli era democristiano. Lo Scattolini viene processato: il Tribunale di Roma, con sentenza poi confermata dalla locale Corte, condanna lo Scattolini non per il reato previsto dall'art. 8 del Trattato (offese e ingiurie all'onore e al prestigio del Sommo Pontefice) ma bensì per « atti ostili verso uno Stato estero, che espongono lo Stato italiano al pericolo di guerra », art. 244 del codice penale (81).

Nuova ondata di ilarità nella pubblica opinione, al pensare alla guerra fra l'Italia e lo Stato Città del Vaticano: ma leggendo la sentenza si scopre che la condanna non è stata inflitta per il pericolo di guerra, ma per l'ipotesi minore prevista dal capoverso dell'art. 244 (atti ostili da turbare le relazioni con un governo estero). La sentenza offriva vari aspetti alla critica, magistralmente esercitata dallo Jemolo nella nota alla sentenza: soprattutto poteva ben dirsi che la polemica anticlericale, nella quale senza ombra di dubbio rientrava il libro dello Scattolini, era diretta contro il Pontefice quale capo della Santa Sede, e cioè della religione cattolica, e non contro il Pontefice quale capo dello Stato Città del Vaticano. Ma l'art. 244 punisce chi compie atti ostili contro uno Stato straniero, e la Santa Sede non è uno Stato; infatti, pure essendo del *genus* soggetti internazionali, come il Sovrano Militare Ordine di Malta e la Croce Rossa Internazionale, non appartiene alla *species* Stati. Come nessuno si sognerebbe di applicare l'art. 244 contro chi compisse atti ostili contro il S.M.O.M. o la C.R.I., così è assurdo applicarlo contro chi ha compiuto atti ostili contro la Santa Sede (82).

---

(81) A. Roma 23-7-1948, in « Foro it. », 1949, II, 49.

(82) Neppure VANNINI è andato esente dall'equivoco nella nota ad altra sentenza A. Bologna 6-8-1948 (in « Giust. pen. », 1949, II, 39) che condannava per l'art. 8 del Trattato.

Tutto ciò senza contare che nessun Procuratore della repubblica ha mai proceduto contro gli autori dei più sanguinosi insulti indirizzati ai capi di Stato americani o russi, insulti che appaiono su tutti i giornali.

Le condanne di giornalisti per offese al Papa sono abbastanza frequenti: forse la più nota è quella del 6 giugno 1949 del Tribunale di Milano, che condannò a otto mesi di reclusione il direttore dell'« Unità » per una lettera al « Papa dei ricchi » in tema di divorzio (Corriere della Sera, 7 giugno 1949).

La questione di diritto — se l'art. 8 del Trattato (offese al Pontefice) sia tuttora in vigore dopo il cambiamento istituzionale avvenuto in Italia — è stata recentemente risolta in senso affermativo dalla Cassazione (83): esattamente, a nostro giudizio, ma con una motivazione che non regge alle critiche esposte in nota da Jemolo. La sentenza, pur negando che i Patti lateranensi siano stati recepiti nella costituzione italiana, afferma che la religione cattolica è ancora la religione di Stato: il che, per intanto, non ha un preciso significato giuridico, ed è del tutto pleonastico quando è affermato in una sentenza *che non aveva bisogno di farlo per confermare una condanna giusta,* dato che, anche seguendo le considerazioni da noi esposte all'inizio di questo saggio, non crediamo di poter ritenere abrogate le norme che proteggono la religione cattolica.

Purtroppo, vediamo il partito dominante gravare la mano in tutti i campi. L'autorizzazione a procedere per offese al Pontefice, concessa poco tempo fa dalla Camera contro Laura Diaz, sta lì a dimostrarlo.

E stanno a dimostrarlo soprattutto, come si sarà già accorto il lettore che abbia notato le date delle sentenze da noi citate, le tendenze giurisprudenziali posteriori al giugno 1946.

Se vogliamo, infatti, sintetizzare l'atteggiamento della magistratura italiana nei campi di maggiore influenza confessionale — e ripetiamo che a tale influenza essa soggiace evidentemente in perfetta buona fede, dato che è influenza dell'ambiente — noi possiamo dire che, se già dal 1929 in poi i giudici assunsero un atteggiamento di abbandono della materia matrimoniale alla giurisdizione ecclesiastica, del tutto eccessivo rispetto alle norme concordatarie, tale atteggiamento si è oggi sensibilmente accentuato, e se ne hanno le prove non soltanto nelle sentenze che dichiarano validi in sede civile anche i matrimoni di coscienza o quelli in cui il parroco non firmò l'atto o in quelle che conferiscono effetti civili ad annullamenti canonici basati sulla volontà di non aver figli, ma soprattutto in quelle sentenze che negano efficacia alle sentenze straniere e che dichiarano il giudice italiano privo di giurisdizione in tema di trascrizione. *Tutte queste sentenze attuano un orientamento nuovo*: basta leggere le date e confrontarle con quelle delle sentenze orientate in modo opposto. Soprattutto significative sono le due sentenze delle Sezioni Unite della Cassazione che, come abbiamo visto, in tema di trascrizione hanno cambiato indirizzo in meno di un anno, e in tema di impedimenti hanno ritenuto valido il precedente matrimonio religioso contratto da un coniuge quando l'impedimento è stato fatto valere dinanzi

(83) C. 29-12-1949, in « Giur. pen. », 1950, II, 199.

al giudice canonico ed invalido quando è stato posto davanti al giudice civile; e in campo penale assai significativo è il caso Scattolini.

Veramente non si possono disgiungere tali indirizzi dagli incitamenti che vengono ai giudici da ogni parte, e perfino dall'autorità del Sommo Pontefice.

Il discorso pronunciato da Pio XII il 6 novembre 1949 era diretto ai giuristi cattolici italiani (questo è il titolo riportato da « La civiltà cattolica », numero del 19 dicembre 1949, p. 413); ed è stato già brevemente commentato da Salvemini su queste colonne.

Il discorso è molto ponderato, ma giunge a ribadire in modo inequivocabile *la soggezione* perinde ac cadaver *dei giudici cattolici italiani ad una legge diversa da quella statale.* Il Papa pone l'attenzione sui conflitti di coscienza che si producono quando il giudice è chiamato ad applicare una legge ingiusta. Le quattro proposizioni fondamentali che il Pontefice detta in questa materia sono le seguenti:

1) il giudice non può puramente e semplicemente respingere da sè tutta la responsabilità della sua decisione per farla ricadere sulla legge e sui suoi autori. Il giudice è concausa e corresponsabile degli effetti della legge;

2) il giudice non può obbligare ad atti intrinsecamente immorali;

3) non può in nessun caso espressamente riconoscere e approvare la legge ingiusta; perciò non può pronunciare una sentenza penale che equivalga ad una simile approvazione o che, peggio, produca scandalo pubblico;

4) deve lasciar fare il suo corso alla legge ingiusta qualora sia il solo mezzo per impedire un male molto maggiore. Può infliggere una pena per la trasgressione di una legge iniqua se essa è di tal sorta che colui il quale ne è colpito è ragionevolmente disposto a subirla per evitare quel danno o per assicurare un bene di assai più alta importanza, e se il giudice sa o può prudentemente supporre che tale sanzione sarà dal trasgressore, per motivi superiori, volentieri accettata.

Il Pontefice conclude dicendo che il giudice non potrà pronunciare, se non per motivi di grande momento, una sentenza di divorzio civile che sciolga un matrimonio valido dinanzi a Dio e alla Chiesa.

Il Pontefice ebbe subito dopo a ribadire tali concetti risolvendo la « questione del diritto vero e falso » in questo modo: « il semplice fatto di essere dichiarato dal potere legislativo norma obbligatoria nello Stato, preso solo e per sé, non basta a creare un vero diritto » (84).

Tutto ciò significa, in due parole, che *il giudice italiano deve disapplicare le leggi che la Chiesa condanna come ingiuste, anche se sono perfettamente valide per lo Stato;* ed in particolare non può pronunziare un annullamento o qualcosa che equivalga ad un annullamento — la parola divorzio è evidentemente usata *lato sensu* — di un matrimonio concordatario, cioè non può delibare sentenze straniere di

---

(84) Allocuzione di S.S. Pio XII alla S. R. Rota sulle norme oggettive del diritto, in « Civiltà catt. », 3-12-1949, 521.

annullamento di matrimoni concordatari, non può sciogliere il vincolo civile della trascrizione, e così via. Insomma, le tendenze giurisprudenziali che abbiamo sopra illustrato ricevono l'altissimo benestare e l'incitamento da parte del Santo Padre. E la magistratura mostra talvolta, senza farne alcun mistero, di essere assai sensibile a tali incitamenti: il primo presidente della Corte di Ancona, Pasquale, in un articolo sul « Tempo » riportato anche dall'« Osservatore romano » del 20 gennaio u. s., stigmatizza aspramente i magistrati « ribelli » della Corte torinese, richiamando testualmente le parole del Pontefice.

Il giudice deve quindi disapplicare la legge civile, se egli la considera ingiusta.

A meno che... a meno che « per impedire mali molto maggiori » il giudice cattolico « prudentemente » non ritenga di fare il contrario. E allora magari infliggerà la pena comminata dalla legge ingiusta a chi è « ragionevolmente disposto a subirla », anche lui per evitare mali maggiori, e così di seguito. Ma faremmo un torto ai cattolici italiani se li supponessimo capaci, con un possibilismo del tutto alieno dai supremi intendimenti, di servirsi di questi concetti come di una comoda scappatoia.

E allora? Allora non resta che concludere con una frase che uno degli uomini più nobili del nostro tempo, Arturo Carlo Jemolo, scriveva cinque anni fa: « bacio la mano al magistrato che, offeso da una legge nella sua coscienza di cittadino o di credente, getta la toga; ma finché siede al banco del giudice, deve applicare la legge » (85).

PAOLO BARILE

(85) Jemolo, in « Foro it. », 1944-46, I, 300.

IL CONCORDATO NELLE COLONIE

In anni non vicini (1929-1933-1937-1938) mi studiai di dimostrare, nell'antica rivista romana « Il diritto ecclesiastico » che gli Atti lateranensi dell'11 febbraio del 1929 non erano applicabili alle colonie dell'Africa e dell'Asia, in virtù di rigorosi motivi eminentemente giuridici. E già dapprima (1927) avevo concluso in guisa conforme, nella medesima rivista, circa la legge cosiddetta delle guarentige.

Quantunque apparisse assai chiara, la mia tesi non sortì il consenso di tutti. Peraltro, anche oggi, nelle disarmonie di talune osservazioni critiche parrebbe vibrare una certa perplessità: forse che negare la validità coloniale di quei Patti dovesse allora ritenersi un peccato, almeno intenzionale, di « antifascismo »?

La tesi può essere tracciata con estrema semplicità: *per l'efficacia, nelle colonie, degli atti Gasparri-Mussolini era (e sarebbe domani) giuridicamente necessaria una estensione formale ai singoli territori.* Nondimeno l'estensione formale ha quale presupposto la risoluzione di una serie intricata di quesiti anche politici.

Fra gli argomenti della mia tesi prevale lo Statuto Costituzionale del 1848, e di esso giova ragionare pur oggi, perché considerandi analoghi si adattano parimente alla Costituzione repubblicana. La Statuto, a malgrado delle sue rughe, aveva un altissimo valore simbolico, quasi di perno del diritto pubblico nazionale. Esso fu esteso a tutti i territori « metropolitani » in modo solenne, mediante una collana di provvedimenti speciali, che dalle leggi del 1848 per gli stati emiliani e dagli atti del 1859, del 1860 (incluso il decreto prodittatoriale per la Sicilia), del 1866 e del 1870 in una con quelli, di tanto posteriori, del 1920 e del 1924 giunsero non mutati ai decreti del 1941. Ma non fu mai pubblicato nei territori dell'Africa e dell'Asia, perché fra l'altro non era lecito trapiantare laggiù l'art. 1 (1) che entro lo stesso « regno » era andato in dissuetudine. Ho indugiato sulla « pubblicazione » della Charta a causa del *magnum mendum* elaborato verso il 1911 da un giudice coloniale (poi divenuto sommo magistrato del fascismo) a detta del quale (2), non esistendo in Italia precedenti di estensione formale dello Sta-

(1) Art. 1. « La religione cattolica, apostolica e romana è la sola religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi ».

(2) *Mario,* postea *Mariano D'Amelio,* nella « Enciclopedia giuridica italiana », Milano, 1913, vol. III, p. II, pag. 1007.

tuto (talché nelle successive annessioni esso si ritenne « esteso con i plebisciti »), nell'Eritrea pertanto si doveva, lo Statuto, « considerare importato con l'occupazione militare ». Tutto all'opposto è ormai sicuro che niuno pensò di esportare l'atto di Carlo Alberto nelle regioni extrametropolitane, sia in grazia di quel primo articolo, sia per il non caduco principio della « specialità legislativa »: tale principio, infatti, nella sessagenaria legislazione coloniale italiana trionfò anche sopra talune aberrazioni della politica. Esso era stato presagito nel *De monarchia*: *habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietas quas legibus differentibus regulare oportet.* Ed il solitamente cauto legislatore italiano — dalle primigenie norme per Assab al *corpus* raffazzonato per l'impero — si trattenne, per dirla con il Montesquieu, dalla *folie des conquérants de vouloir donner à tous les peuples leurs lois et leurs coutumes.* Del resto, nemmeno il « nazionalismo » ed il tardivo « razzismo » del Mussolini, pur fra i troppi sbagli, preclusero l'applicazione, per così dire, oltremarina del precetto oltremontano *cuius regio eius religio.* E nella realtà storica gli atti del Laterano non furono mai più estesi alle Colonie, né formalmente né di soppiatto, nonostante gli incoraggiamenti di certuni.

È vero che nel 1939 per la Libia (la quale, già, venti anni prima aveva subìto un esperimento democratico ed era stata, sull'ultimo, spartita in « quattro province ») una legge qualificò tali province « parte integrante del territorio del regno », ma è altrettanto vero che la stessa legge non esitò a ribadire la classica riserva della « diversità di religione » (3). Si può concludere che, pur innovando poco ponderatamente, il legislatore fascista si palesò alieno dal largire ai « cittadini italiani libici, già progrediti anche nel regime giuridico, la vetusta Charta del '48. Fu sbarrata, per conseguenza, un'ultima volta agli Atti lateranensi la strada di quell'Africa Settentrionale che appariva la meglio acconcia. A questo punto si potrebbe tentare, maliziosamente, un raffronto con la più prudente condotta della Santa Sede, la quale non volle mai turbare l'ordinamento missionario dei territori italiani extra-metropolitani.

Nel 1949 una rivista romana di cose coloniali « Africa » annunciando il convegno di studi africani promosso dall'Università di Roma compendiò le singole relazioni e per quella del professore di diritto ecclesiastico a Torino (4) riportò la seguente proposizione conclusiva:

« La repubblica italiana non è uno stato confessionale ed il Concordato con la Chiesa Cattolica (a prescindere dal considerare che esso

---

(3) L'innovazione fu attribuita al « quadrunviro » del fascismo Italo Balbo, poco sofferente della ingloriosa vita coloniale. Non è fuori di proposito segnalare che il titolo di quel R.D.L. 9 gennaio 1939, n. 70 (poi conv.) annunciava l'« aggregazione » delle province e non l'« annessione ». Comunque la Libia, a dispetto delle modificazioni, non divenne una « provincia » optimo iure appunto per l'impossibile estendibilità dello Statuto. (E non si dimentichi che nella costituzione senussita del 1949 l'islamismo fu elevato a religione ufficiale della Cirenaica).

(4) Arnaldo Bertola, *La tutela della libertà di coscienza e di culto nel sistema dell'amministrazione fiduciaria e l'Italia,* pag. 34 e seg.

riguarda esclusivamente il territorio metropolitano) non menoma per nulla la libertà e la dignità delle altre religioni: ogni preoccupazione per questo motivo nell'affidare ora all'Italia l'amministrazione fiduciaria dell'Eritrea, della Somalia e della Libia sarebbe dunque assolutamente ingiustificata ».

Non riuscirà inopportuna una breve analisi di tal testo.

« La repubblica italiana non è stato confessionale ». Questo asserto (che esigerebbe una sequela di apprezzamenti politici entro la scia del famoso art. 7 della Costituzione repubblicana) comprova che il prof. Bertola ha ripudiato il suo convincimento del 1938, distillato (egli confessava) dalle prose mussoliniane e consacrato nel « Nuovo Digesto italiano » (vol. III, pag. 100): non poter « negarsi allo stato italiano la qualifica di stato confessionale ».

Con la seconda affermazione il prof. Bertola aderisce in universo alla mia tesi di or sono vent'anni, cosicché, purgata alfine da tutte le obienzioncelle di lui, io la posso confermare ancora una volta, mentre il risorgente colonialismo italiano volge la prua verso l'Oceano Indiano.

La terza argomentazione (« il Concordato non menoma per nulla la libertà e la dignità delle altre religioni ») mi lascia, in onta al mio desiderio, dubitante e perplesso, essendone cagione qualche spina conficcata nella nuova politica ecclesiastica *ex utroque*.

Da parte sia dello Stato sia della Santa Sede si possono citare, posteriormente alla Conciliazione, alcune manifestazioni le quali mal consuonano con una colonizzazione che — fino dai primordi, ossia dal 1882 — si adornava del canone della « neutralità religiosa » (5).

Rammenterò anzitutto la *vivificatio* del concetto statutale dei « culti tollerati » propugnata da Pio XI ancor nel 1929 (6): quella reviviscenza, sebbene palesemente assurda per luoghi dove preponderano gli acattolici (e i più nemmeno cristiani), acquista un valore peculiare dalla circostanza di essere stata proclamata proprio dal maggior autore dei Patti del Laterano. Se l'intransigente esegesi di quel tramontato concetto storico è in perfetta armonia con la missione universale del Cattolicismo, invece per la colonizzazione moderna equivale ad una pretesa inconcepibile ed incompatibile.

È poi da mentovarsi l'oscuro episodio di Lubiana durante la guerra. La pubblicazione dello Statuto nelle province fino allora jugoslave rimorchiò fatalmente la politica « concordataria » in quei territori popolati da scismatici e fertili di dissidi religiosi anche recenti. Una « ordinanza dell'alto commissario per la provincia di Lubiana » il 24 di giugno del 1942 dispose la revocazione del riconoscimento legale dalla Jugoslavia concesso al vicariato della Chiesa Vetero-Cattolica, e statuì addirittura, si osservi, il divieto del pubblico esercizio del culto, allegando l'inammissibilità del divorzio da quella Chiesa non impedito. Fu la prima ed appariscente applicazione *extra fines* della politica

---

(5) Avv. A. CICCHITTI-SURIANI, *Il problema religioso nella legislazione coloniale italiana*, nella « Rivista Coloniale », Roma, 1926, pagg. 474-496.

(6) L'indice della « Civiltà Cattolica », nel 1931, qualificò quelle parole papali una « rettifica di vari spropositi sfuggiti all'on. Mussolini ».

« concordataria » in un periodo sommamente delicato, nel quale più che prezioso per Mussolini doveva essere il favore della Santa Sede. È assai facile intuire di quali insidie avrebbe potuto essere pregna una politica tanto « conformista ». Se, e come, nel territorio metropolitano parve allora lecito estirpare la minuscola propaggine jugoslava della protesta del Döllinger, così ben altre confessioni e ben altri istituti sarebbero soffocabili, domani, nell'Africa dove tra gli indigeni i cattolici scarseggiano. Tal congettura non appare male radicata, perché, se quella comunità era « esigua » (come sembrava rinfacciarle il preambolo della stessa ordinanza), neppure la quantità dei temuti divorzi avrebbe, è ovvio, potuto attingere cifre pericolose. Allora è d'uopo presumere che la soverchia fretta di quell'ordinanza — in tempo di conquista militare, ma non in materia bellica — fosse subordinata a preconcetti politici o, per lo meno, non spirituali. E' non essendo l'alto commissario né un teologo né uno storico del Concilio Vaticano, bensì un generale dell'Esercito, è chiaro che l'ispirazione coartativa dovesse muovere da organi o da personaggi interessati a divellere la superstite eresia Vecchio Cattolica. Si trattò di una vessazione fortunatamente quasi sconosciuta alla prassi italiana. (Nel 1895 il Baratieri espulse dall'Eritrea i Lazzaristi francesi, dopo, tuttavia, ch'essi erano stati sostituiti dai Cappuccini italiani, ben dissimilmente da quanto verso questi ultimi il cardinale Lavigerie aveva quattro anni prima operato a Tunisi).

Quella vessazione potrà venire spiegata con le contingenze e con gli errori della politica fascista, ma in qualunque caso ci pone dinanzi ad un inquietante « precedente » e pochi ignorano la funzione ed il peso del « precedente » nel diritto pubblico.

Eppure la vecchia e modesta Italia colonizzatrice aveva saputo dare per tanti anni un saggio edificante di tolleranza religiosa: nell'Eritrea aveva trovato e lasciò prosperare una missione evangelica svedese (7), rintuzzando costantemente le non rare e non vane istigazioni a molestarla.

Più recenti, sullo scorcio del 1949, sono due episodi non spogli di significato indiziario.

Primo nel tempo è un dettame di politica religiosa abbozzato dal Ministro per la pubblica istruzione: il 24 di ottobre, confutando al Senato il « laicismo », egli concluse: « È proprio lo Stato, lo stato moderno e democratico, che attraverso la libera decisione dei rappresentanti del popolo, ha affermato con l'art. 7 della Costituzione questo principio dell'istruzione cristiana nelle scuole pubbliche ». L'istruzione cristiana (*rectius,* tuttavia, cattolica) è senza dubbio il fondamento insopprimibile dell'evangelizzazione missionaria (pur nella cornice dell'art. 36 del Concordato). È del pari indubitabile che, per esempio, la Somalia avrebbe somma necessità e di scuole e di evangelizzazione; però, se alla prima dovrà provvedere lo Stato « amministratore », la seconda invece spetterà alla Chiesa Cattolica e alle altre Chiese, ma senza nessuna intrusione del braccio secolare.

---

(7) Oltre i due volumi di G. E. BESKOW (Stoccolma, 1886) cons. J. IWARSON e A. TRON, *Notizie storiche,* ecc., Asmara, 1918.

Dieci anni prima del filosofo Gonella, il Mussolini si sarebbe (almeno apparentemente) rivelato un poco più liberale, se fu vero quanto il suo diarista annotava il 29 di aprile circa la « decisione di erigere a Roma una moschea, dato che ora sei milioni di sudditi sono maomettani ».

Secondo, sempre nel tempo, è il discorso con il quale Pio XII ai « giuristi cattolici italiani » lucidamente delineava i suoi concetti di « legge giusta ed ingiusta », concetti che potrebbero in ogni istante tormentare anche e soprattutto, il magistrato e il funzionario coloniali.

Per riepilogare, la recriminazione di Pio XI, il sopruso di Lubiana, i proponimenti del ministro Gonella e l'insegnamento di Pio XII (8), formano una catena di indizi eccessivamente pesanti per una prossima ricolonizzzione italiana dell'Africa. Ed essi non sono affatto adeguati alle « quattro libertà » nel 1941 magnificate dal Presidente degli U.S.A. dinanzi al Congresso. « Noi aspiriamo (disse F. D. Roosevelt) ad un mondo fondato sopra quattro libertà essenziali per gli uomini »: la seconda era appunto quella « per ogni persona di adorare Iddio come crede, in ogni parte del mondo ». Astraendo da considerazioni politiche è certo che il precetto rooseveltiano ha poi permeato l'ordinamento delle United Nations e che, pur con le riserve suggeribili dall'etica nazionale, forma una delle supreme *regulae* della colonizzazione italiana. Fragili, quindi, e troppo fragili risulterebbero le possibilità legali dell'attività missionaria di tutte le Chiese.

Per tornare *ad propositum,* l'illazione che il prof. Bertola ha formulato è logica ed opportuna, e merita di essere completata con qualche osservazione.

L'art. 7 della Costituzione repubblicana si compone di due parti. Una (9), abbastanza cristallina, sembra ispirata al cosiddetto « sistema separatista », né appare eccepibile: l'Italia essendo uno stato « non confessionale », sono placate a priori le possibili preoccupazioni delle United Nations. Invece, la seconda e capziosetta parte (10) potrebbe incrinare la prima o, senz'altro, infrangerla. I due concetti, costituendo organicamente un medesimo « articolo », restano uniti da un ponte, e i ponti servono per il comodo transito, anche a mercanzie di contrabbando. Ed invero è arduo temere che sia il « separatismo » a filtrare nel « Concordatarismo », mentre è assai più agevole immaginare il traboccamento del secondo. In materia di Africa irrompe nel gioco la vis politica; ma proprio in tal momento dovrebbe emergere un chiaro concetto giuridico: l'inapplicabilità coloniale del Concordato. Entro il territorio europeo l'antica tradizione cattolica potrebbe coonestare, ad esempio, la persecuzioncella di Lubiana, epperò, fuori del continente (di più, proprio nell'Africa) un fatto analogo — la soppressione legale di una comunità

---

(8) Cons. inoltre la sucessiva allocuzione alla S. R. Rota, nella « Civiltà Cattolica ». III, pag. 413 e seg.; pag. 520 e seg.

(9) « Lo Stato e la Chiesa Cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani ».

(10) « I loro rapporti sono regolati dai Patti lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettati dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale ».

cristiana, perché storicamente antiromana — potrebbe chiamarsi, senza esitazione, mostruosa e arrischiatissima.

L'azione missionaria della Chiesa Cattolica, quantunque organizzata con sapienza e fregiata di innumeri Martiri, in un territorio africano « amministrato » dalla Repubblica sarebbe sempre, e strettamente, vincolata dalla « neutralità religiosa », primordiale e costante nella legislazione italiana, anche senza accogliere le moderne astrattezze rooseveltiane, o le probabili imposizioni delle United Nations.

Né sarebbe mai lecito alla S. C. de Propaganda Fide o a quella Pro Ecclesia Orientali di elidere l'attività di altre Chiese o di altre fedi, invocando i diritti e i privilegi di un concordato metropolitano.

L'unico freno, in materia tanto vischiosa e virulenta, per tentativi e per tentazioni consiste nel confinare gli Atti lateranensi, oramai recepti dalla Costituzione entro l'esclusivo territorio europeo.

La soluzione perfetta del problema, così da stroncare tutto l'armeggìo politico di dentro e di fuori delle United Nations, *dunque esiste*, avendo la fortuna di essere raffinatamente giuridico: l'inefficacia, di là dalla Madrepatria, tanto degli Atti Gasparri-Mussolini quanto della Costituzione repubblicana.

ARNALDO CICCHITTI-SURIANI

LA CHIESA E IL CONTROLLO SULLE NASCITE

Benché la Chiesa Cattolica stia combattendo una battaglia perduta contro il movimento per il controllo delle nascite in quasi tutte le parti del mondo, la politica del Vaticano in questo campo costituisce ancora una sostanziale minaccia alla libertà di parola e al benessere umano di molti paesi. Le dannose conseguenze di questa politica non si limitano ad un paese o a una religione. I non cattolici ne sono vittime allo stesso modo che i cattolici. Benché soltanto il 18% della popolazione degli Stati Uniti sia cattolica, noi americani siamo esposti allo stesso tipo di pressione nei riguardi del controllo delle nascite esercitata con maggior successo dai sacerdoti in Italia. La nostra libertà di parola e il nostro diritto alla felicità umana vengono pure parzialmente minacciati dalle stesse influenze che operano in Italia. La Chiesa Cattolica sta tentando senza successo di impedire negli Stati Uniti tutte le distribuzioni di antifecondativi o di informazioni relative.

Fortunatamente le forze della democrazia e della cultura moderna lavorano a favore del controllo delle nascite e la gran maggioranza degli Americani accettano la pianificazione delle nascite come un diritto umano con il quale nessuna chiesa ha il diritto di interferire. C'è stato un immenso progresso negli ultimi dieci anni nell'accettare questo controllo, e la pianificazione delle nascite è ora generalmente riconosciuta come un fattore della stabilità e della felicità familiare.

Solamente in due dei 48 stati degli Stati Uniti l'influenza clericale è oggi così forte sulla popolazione che questa si è lasciata persuadere a non ammettere il diritto di ricevere dai medici informazioni sui metodi antifecondativi. Tali stati sono il Massachusetts e il Connecticut ed ivi le leggi contro il controllo delle nascite si trovano a far parte della legislazione soltanto perché la Chiesa Cattolica nella sua propaganda dà insistentemente una falsa interpretazione dei loro scopi. In realtà, anche in questi due stati la popolazione pare che acquisti altrettanti antifecondativi di quella degli altri stati, dato che la legge permette la loro vendita sotto

false etichette. Incidentalmente sappiamo che molte agenzie per la vendita di antifecondativi negli Stati Uniti sono gestite da cattolici e le autorità ecclesiastiche permettono che tale commercio continui senza scomunicare i farmacisti o i chimici.

Naturalmente gli Stati Uniti non hanno nessuna legge di carattere generale e obbligatorio per tutti contro il controllo delle nascite, che corrisponda alla legislazione fascista in Italia in materia, e la pubblica opinione americana non tollererebbe certamente una legge di tal genere. Le leggi della maggior parte degli stati americani in materia sono ambigue e vaghe, ereditate dal secolo scorso, quando si conoscevano meno i moderni metodi antifecondativi.

Esse erano originariamente intese a proibire la distribuzione di una letteratura oscena e pornografica e molto spesso il controllo delle nascite vi compare solo incidentalmente. Questa incertezza ha lasciato molto campo alle interpretazioni dei tribunali e in generale negli ultimi anni questi sono divenuti più liberali e illuminati in materia. Ventisette stati permettono il controllo delle nascite ufficialmente, e diciannove non ne fanno cenno nelle loro legislazioni. Se non ci fossero le autorità cattoliche, il problema legale potrebbe esser considerato risolto, dato che le autorità cattoliche rappresentano l'unico gruppo notevole nel paese che sia ancora favorevole a una interpretazione reazionaria della legislazione vigente. Disgraziatamente il potere politico di tali autorità in questo campo è ancora abbastanza grande da impedire che si costituiscano ospedali governativi per il controllo delle nascite sotto gli auspici della Federazione. Questo potere fu dimostrato recentemente in Giappone dal rifiuto del generale Douglas MacArthur di far ottenere alla dr. Margaret Sanger, la famosa fondatrice del movimento per il controllo delle nascite, un visto di entrata in Giappone per tenervi delle conferenze sull'argomento, ai Giapponesi. Il pubblico americano fu urtato quando la decisione di non permettere l'ingresso della signora Sanger nel Giappone venne annunciata dalle autorità militari americane in quel paese. Era evidente che la decisione era il resultato delle pressioni delle autorità cattoliche, che hanno costituito numerosi gruppi di missionari in Giappone e che vi hanno svolto una continua azione contro la formazione di ospedali per il controllo delle nascite. L'agitazione contro la dottrina della signora Sanger in questo caso fu capeggiata da un'organizzazione cattolica femminile di Tokio, che si serviva della fraseologia convenzionale dei sacerdoti irlandesi di New York per attaccare i metodi antifecondativi.

L'opposizione al controllo appare particolarmente miope nel Giappone, dato che esso è uno dei paesi più sovrapopolati del

mondo, e quasi tutti gli studiosi di scienze sociali indipendenti che conoscono i suoi problemi, sono d'accordo che soltanto questa pratica può salvare la sua economia. Presentemente non vi è nessuna garanzia che l'eccesso della popolazione giapponese possa emigrare in un altro paese e trovarvi buona accoglienza. Il controllo venne recentemente consigliato per il Giappone da uno dei principali esperti di etnologia, il prof. Warren Thompson, che per un certo periodo fu accolto come consulente dell'amministrazione americana in Giappone; ma quando le conclusioni del prof. Thompson furono rese note, la Chiesa Cattolica ebbe abbastanza potere politico a Washington da far parzialmente ripudiare il rapporto. Il generale MacArthur annunciò che i resultati del prof. Thompson non dovevano essere necessariamente accettati dalle autorità americane di occupazione.

Tali incidenti sono preoccupanti, ma servono a indebolire il potere delle autorità cattoliche negli Stati Uniti, perché fanno chiaramente capire agli Americani che, se la Chiesa avesse la maggioranza nel paese, molte libertà americane verrebbero annullate. La Chiesa Cattolica poté segnare un'altra vittoria di Pirro nel Massachusetts dove alcuni dottori non cattolici, che facevano parte del personale di ospedali cattolici in tale stato, persero il loro posto. Questi dottori, di cui quattro erano uomini noti nel campo della ginecologia, firmarono una petizione per la trasformazione mediante referendum dell'antica legislazione del Massachusetts contraria al controllo delle nascite. Non potevano venir accusati di avere in alcun modo violata la legge, ma soltanto di avere favorito la liberalizzazione della legge mediante un procedimento democratico. Venne più tardi comunicato loro che avrebbero potuto ritornare a far parte del personale dell'ospedale soltanto se avessero firmato una dettagliata ritrattazione di questo tenore:

> Rimpiangiamo il nostro errore e confessiamo di aver avuto torto.... Ci impegnamo a non prender posizione pubblicamente in favore del controllo delle nascite e di questioni similari che potrebbero contrastare con la posizione della Chiesa Cattolica.... Ci impegnamo a dare le dimissioni dalla Lega per la Pianificazione delle Nascite e da organizzazioni simili....

Naturalmente questi medici, che erano dei veri Americani, si rifiutarono di firmare la ritrattazione, e sono ancora fuori dei loro ospedali. Ma la reazione pubblica contro le autorità ecclesiastiche in questo caso fu così forte che esse con questa manovra persero terreno su scala nazionale.

* * *

Che c'è sotto questa fanatica campagna mondiale del clero cattolico contro il controllo delle nascite? Una risposta è che il potere di questo clero si basa in parte sul numero, e che un aumento della

popolazione cattolica è il fine implicito di ogni sua attività; ma questa è soltanto una delle molte risposte che si potrebbero dare e potrebbe fare presupporre da parte dei dirigenti della Chiesa una astuzia più chiaroveggente di quella che invece effettivamente essi posseggono. Ufficialmente, l'opposizione cattolica al controllo delle nascite è puramente di carattere religioso e i suoi portavoce usano tutti gli *slogan* dell'idealismo morale per appoggiare un atteggiamento antiquato verso le cognizioni sessuali. Molti psicanalisti credono che il fanatismo del movimento contro il controllo delle nascite sia, almeno parzialmente, dovuto alle repressioni e alle anormalità di un forzato celibato, e che gli *slogan* teologici siano semplici artifici per nascondere motivi di risentimento e di gelosia. Qualunque possa essere la consistenza di tali punti di vista, la base fornita dalle Sacre Scritture e dalla teologia per la politica del Vaticano è completamente immaginaria.

La tradizione clericale contraria al controllo non ha niente a che fare con il cristianesimo originario e non ha precedenti nella dottrina cristiana. I dirigenti della Chiesa pretendono di trovare un appoggio contro il controllo delle nascite nel Vecchio Testamento con la storia di Giuda e di suo figlio Onan nel 38° capitolo della Genesi. Questa storia racconta che Giuda, dopo la morte del suo primo figlio, ordinò al suo secondogenito Onan di sposare la vedova del fratello, secondo il sistema tradizionale ebraico, e di « generare » per lui. Ma Onan, per una ragione o per un'altra, non desiderava avere bambini da Tamar, la donna in questione, e gettò il suo seme per terra, perciò Dio « lo uccise ».

Per molti anni i membri del clero cattolico hanno continuato a dire ai loro seguaci che questa storia dimostra l'opposizione di Dio ai metodi antifecondativi anche nel XX secolo. Effettivamente essi fraintendono tutto il significato della storia per farlo corrispondere ai loro intenti. L'Enciclopedia Ebraica che ha qualche diritto di interpretarla, chiarisce che il peccato per cui Onan fu punito non fu il *coitus interruptus,* ma il suo rifiuto di restare ossequiente alla legge ereditaria levita, che obbligava un buon ebreo a procreare per il fratello morto sposandone la vedova e generando un erede perché ereditasse la terra del fratello morto. L'Enciclopedia Ebraica aggiunge che la legge che Onan violò aveva un duplice scopo, « di perpetuare il nome del marito e di impedire l'alienazione della proprietà. La vedova è autorizzata a insultare pubblicamente il cognato che si rifiuti, sciogliendogli i calzari e sputandogli in faccia ».

Quando il papa Pio XI nel 1930 emanò l'enciclica *Casti Connubii* non seppe trovare nessun'altra autorità biblica che giustificasse la sua posizione eccetto la storia di Onan. Il Nuovo Testamento è completamente privo di qualunque citazione che possa

venir interpretata dai più decisi manipolatori come una proibizione dei metodi antifecondativi. Quando Tommaso d'Aquino dichiarava nella sua *Summa Theologica* che ogni atto carnale a cui non possa tenere dietro la generazione costituisce un « vizio contro natura », si metteva a creare una mitologia ecclesiastica senza precedenti in medicina o in biologia. Se la procreazione dovesse seguire a tutti gli atti carnali nel regno della natura il mondo sarebbe soffocato dall'eccesso di produzione di vite.

* * *

Gli ignoranti e i poveri sono quelli che soffrono di più per questa dottrina del clero relativa al controllo delle nascite. Negli Stati Uniti sono quasi sempre i più colti e i più ricchi, che pur avendo abbastanza denaro per mantenere famiglie numerose, hanno anche abbastanza intelligenza per resistere alla propaganda e edificare le loro famiglie a modo loro. Centinaia di migliaia di coppie cattoliche colte hanno, negli Stati Uniti, soltanto due bambini, a dispetto dei loro preti. Soltanto in distretti come quello di Quebec nel Canadà, il pieno vangelo delle famiglie numerose con scarsi redditi è realizzato grazie alla propaganda in quasi tutte le case cattoliche; e Quebec forse raggiunge il più basso livello di prosperità economica e di progresso culturale al nord del Rio Grande. Molte famiglie cattoliche con 11 o 12 figli spesso tirano avanti con redditi che non sarebbero sufficienti a mantenere più di due o tre figli. Nel 1946 i sacerdoti di Quebec esaltavano apertamente il fatto che le statistiche delle nascite della parrocchia di Nôtre Dame d'Herbertville dimostrassero che le madri cattoliche di quella parrocchia avevano mantenuto una media di produzione di figli di oltre 12 per famiglia: 100 madri avevano, con qualche aiuto, generato 1262 bambini!

I dirigenti della Chiesa negano che la loro predicazione porti come resultato un eccessivo aumento di nascite, ma la loro affermazione non regge. Essi predicano che « una donna non deve senza una ragione sufficiente negarsi al proprio marito » e nello stesso tempo sostengono che ogni metodo antifecondativo è un grave peccato. La paura della povertà non è accettata dal clero come « una ragione sufficiente » per non avere bambini. Di conseguenza vediamo che dove le famiglie cattoliche sono povere e ignoranti e incapaci di difendersi da questi insegnamenti finiscono per avere più figli di quelli che siano in grado di mantenere. Tutti i membri della società moderna devono far le spese di questa stolta politica sociale dando denaro per aiutare i poveri, i deficienti e i malati.

Il vescovo Bromlwey Oxnam, che è oggi il principale capo dei protestanti americani, recentemente parlava del dilemma morale

in cui la dottrina cattolica relativamente al controllo delle nascite getta le famiglie cattoliche:

> « L'insistenza della Chiesa Cattolica sulla continenza come l'unico metodo conforme a virtù per non avere troppi figli, è basata sull'ignoranza dell'importanza che ha l'amore coniugale nel mantenere intatta la famiglia e su un'errata concezione di uno dei più sacri legami umani. Se si ammette che una famiglia normale dovrebbe esser composta da tre a sei figli e se si pensa al fatto che gli anni in cui la donna può avere figli sono circa venticinque, la Chiesa Cattolica viene a consigliare la continenza per circa venti di questi venticinque anni. Da un punto di vista psicologico l'inevitabile deroga a un tale sistema significa la distruzione della famiglia, ed è perciò sacrilega. Se la continenza non viene praticata, allora vuol dire che una donna può trovarsi a partorire venti figli, che, nell'attuale società (se pensiamo in termini di mantenimento e di educazione dei figli, oltre che di vita della madre) è sacrilegio ».

Come autodifesa contro una analisi del problema così franca e onesta, i sacerdoti cattolici negli Stati Uniti hanno recentemente cominciato a insistere sul fatto che il controllo delle nascite è morale se viene adottato il metodo del ritmo. Essi fanno una distinzione di coscienza fra le tecniche « naturali » di astensione dai rapporti sessuali secondo un determinato calendario, e le tecniche « artificiali » consistenti nell'uso di antifecondativi chimici o meccanici. Il primo metodo, dicono, è morale, perché è naturale, e l'altro costituisce peccato mortale perché non è naturale. Se il loro ragionamento venisse portato fino alle sue estreme conseguenze logiche, nessun uomo dovrebbe avere il permesso di radersi, perché la indisturbata crescita di peluria umana sulla faccia è « naturale ».

In realtà non solo il metodo del « ritmo » di controllo delle nascite è nettamente inferiore agli antifecondativi, ma il sostenerlo mette il clero in una posizione imbarazzantissima. Per anni esso ha continuato a predicare che i genitori che si preoccupano del modo di mantenere troppi e non desiderati figli devono « aver fiducia in Dio » per il mantenimento dei nascituri. Ora, avendo ufficialmente consentito l'uso del metodo del ritmo, vengono loro rinfacciati argomenti portati a favore di esso, che sono esattamente paralleli agli argomenti a favore dei migliori e più sicuri metodi antifecondativi. Molti cattolici non vedono nessuna differenza morale fra i due metodi.

Vi è un grande movimento interno nella Chiesa Cattolica negli Stati Uniti a favore degli ultimi, ma non si manifesta apertamente e non è riconosciuto come un movimento. Nella Chiesa Cattolica non ci è posto per i dissensi, e non esiste una tribuna da cui esprimere opinioni opposte a quelle del clero. Esso controlla tutte le organizzazioni femminili della chiesa americana — se può chiamarsi « americana », una chiesa controllata completamente dalla Città del Vaticano — e a nessuna donna cattolica è concesso di

farne parte e di sostenere apertamente il controllo delle nascite. A dispetto di questo fatto, sta l'evidenza che le donne cattoliche più colte praticano questo controllo né più né meno di quelle non cattoliche. Nel 1948 la « *Woman's Home Companion* », uno dei più diffusi giornali per famiglie degli Stati Uniti, fece una inchiesta fra le lettrici per stabilire il loro atteggiamento verso il diritto di donne maritate americane di avere dai medici informazioni relativamente al controllo. Il giornale prese in esame le risposte delle donne cattoliche e il resultato dimostrò che circa l'80% era favorevole al diritto di ottenerle. Le statistiche della Federazione Americana per la Pianificazione delle Nascite dimostrano che nelle cliniche per il controllo — ve ne sono oggi negli Stati Uniti 537 — le mogli cattoliche ricorrono ai metodi suggeriti quasi nella stessa proporzione delle non cattoliche.

* * *

Un fatto che discredita la campagna cattolica negli Stati Uniti è che i sacerdoti sono anche contrari a un'educazione sessuale nelle scuole pubbliche superiori. È ovvio che le loro dottrine in questo campo sono basate sulla presunzione che l'ignoranza sessuale sia in molti casi auspicabile. Un noto sacerdote americano ha dichiarato in una pubblicazione ufficiale sui problemi matrimoniali:

> È sempre stato un problema per la gente per bene quale politica seguire relativamente all'istruzione sessuale. La modestia è la custode della purezza. La gente modesta di solito è pura nei pensieri e nelle opere. Conoscere il male non basta a tenerne la gente lontana.... I nostri predecessori facevano a meno di tutta l'istruzione sessuale che sta ora rovinando tanta gente con il pretesto di educare. I più puri e più sani paesi del mondo sono stati quelli meno al corrente delle questioni sessuali».

Questo atteggiamento è stato illustrato da una recente polemica nello stato di New York fra le autorità cattoliche e i dirigenti dell'istruzione pubblica. Uno splendido film scientifico sull'educazione sessuale intitolato *Lo sviluppo umano* era stato accettato dalle scuole pubbliche dello stato per venir proiettato nelle scuole, in seguito a consultazione con i principali medici e psichiatri dello stato. Ma i vescovi cattolici attaccarono il film come « pericoloso » e ordinarono ai bambini cattolici delle scuole pubbliche di non assistervi. La reazione del pubblico contro questo atteggiamento fu vivissima e per una volta tanto le autorità scolastiche ebbero la meglio di fronte a quelle ecclesiastiche. Il film viene ancora proiettato nelle scuole pubbliche di New York.

La vittoriosa difesa di questo film mette in rilievo il fatto che la gente intelligente in una comunità può talvolta battere le superstizioni se agisce unita, anche in uno stato dove il potere cat-

tolico è molto grande. Fortunatamente fra « la gente intelligente » che è ora favorevole al controllo delle nascite vi sono anche persone molto rispettabili, perché è ormai passato molto tempo da quando Margaret Sanger fu arrestata nel 1914 per avere esercitato il diritto di dire la verità su questo argomento. Oggi i registri della Federazione per la Pianificazione delle Nascite accolgono i nomi di alcuni fra i cittadini più ricchi e più conservatori. Il diritto di diffondere informazioni relativamente al controllo delle nascite è stato difeso dal Consiglio Federale delle Chiese, e dalla Conferenza Centrale dei rabbini americani e da più del 95% dei medici americani.

PAUL BLANSHARD

LA CHIESA E GLI EBREI

Il posto e le condizioni di vita assegnati dalla Chiesa agli Ebrei viventi in comunità cristiane furono determinati da premesse teologiche e pseudo-storiche che, sorte nel periodo delle origini, divennero parte della tradizione normativa del Cristianesimo. Secondo questa tradizione il popolo Ebreo: 1) avendo rifiutato con piena coscienza di riconoscere Gesù come il Cristo salvatore ed avendolo invece crocifisso era stato rigettato e maledetto da Dio; 2) in punizione di questo delitto Dio lo avea condannato ad essere espulso dalla terra dei padri ed a vivere disperso tra le nazioni in esilio perpetuo e in degradante servaggio; 3) Dio indurì il cuore degli Ebrei di modo che pur vivendo tra cristiani non vedessero la luce della verità e rimanessero ostinati nella loro perfidia. Soltanto negli ultimi giorni della finale catastrofe apocalittica, prima del giudizio universale, gli ebrei si convertiranno alla fede cristiana.

Queste credenze sorsero dal processo per cui il Cristianesimo emerse dalla sua culla giudaica come una religione nuova. Il fatto che la Chiesa si appropriò i libri sacri del Giudaismo, creò un conflitto irreconciliabile tra due opposte interpretazioni della stessa rivelazione divina. I punti essenziali delle polemiche cristiano-giudaiche di tutti i tempi si trovano già nel *Dialogo con Trifone* di Giustino Martire. I gentili chiamati alla fede aveano preso il posto degli ebrei come strumento dell'opera divina nel mondo. L'identificazione di Gesù non solo con « l'Unto del Signore » preannunziato dai profeti, ma anche col « Logos pre-esistente », strumento della rivelazione divina che si era manifestato nelle Teofanie del Vecchio Testamento, fornì un nuovo schema teologico alla storiografia cristiana. In questo schema la Chiesa appariva virtualmente in esistenza *ab aeterno* e punto centrale del piano di Dio nell'universo. Al Giudaismo, questo epigono degenere dell'antica religione d'Israele, veniva assegnata la parte del malvagio la cui colpevole resistenza e peccaminosa cecità alla volontà di Dio era divenuto il mezzo per la realizzazione del piano divino. « Noi cristiani — scriveva Ireneo — abbiamo ricevuto la salvezza dalla cecità dei Giudei ». E commentando sulla loro « diabolica ostinazione nel male » aggiungeva che « se essi avessero potuto prevedere che noi avremmo usato le sacre Scritture contro di loro, le avrebbero date alle fiamme » (*Contra Heacreses,* III, 21,1).

L'idea dell'esistenza del Cristianesimo *ante factum* nelle Teofanie

e profezie del Vecchio Testamento, condusse i primi eresiologi cristiani a considerare il Giudaismo come un'eresia, cioè una deviazione dalla vera rivelazione ora posseduta dalla Chiesa. Quindi raggrupparono le varie sette e gruppi giudaici con le molte eresie cristiane che allora infestavano la vita delle loro comunità.

Questa classificazione del Giudaismo tra le eresie, fortunatamente non passò dal campo teologico a quello giuridico. Gli imperatori cristiani che fecero del Cristianesimo la religione dello stato e proscrissero tanto il paganesimo quanto le eresie condannate dalla Chiesa, non tentarono mai di proscrivere totalmente il giudaismo. La vecchia tradizione giuridica romana che permetteva ai giudei di vivere secondo i loro *mores patrii,* di cui la religione era parte essenziale, era profondamente radicata nell'uso. Ma la chiesa che dalla condizione di perseguitata era salita ora a posizione di dominio, non poteva tollerare che gli ebrei godessero gli stessi dritti e libertà dei cristiani. Ben presto a cominciare con Costantino (321) una serie di decreti imperiali spogliò gli ebrei dei loro diritti come cittadini ed impose loro un regime speciale. Ogni forma di propaganda religiosa fu loro proibita sotto pena di morte. Esclusi dall'esercito e dagli uffici pubblici, inabili a contrarre matrimonio con cristiani, o a possedere schiavi cristiani, o financo a impiegare lavoro di cristiani, gli ebrei scesero al livello di una casta inferiore. Essi non erano mai stati ben visti dalla plebe romana che scherniva i loro riti religiosi e le loro speciali tradizioni domestiche e sociali. Le conversioni in massa dal paganesimo al Cristianesimo aggiunsero ai vecchi pregiudizi anti-semiti il disprezzo cristiano per una razza maledetta da Dio. Dalla metà del quarto secolo tumulti popolari e assalti contro i giudei divennero frequenti nelle città che aveano comunità ebraiche, sia in oriente che in occidente. Famoso fu il caso del tumulto, seguito dall'incendio della sinagoga, in Callinico (388), una cittadina della Mesopotamia. L'imperatore Teodosio ordinò che i colpevoli fossero puniti e la sinagoga riedificata a spese del vescovo che era stato l'istigatore della sommossa. A questo punto S. Ambrogio scrisse all'imperatore una lettera infocata (Ep. XL) in cui giustificava la distruzione della sinagoga « tana d'infedeli e casa d'empietà, covo di pazzi dannati da Dio stesso ». Far riedificare la sinagoga a spese del vescovo era un attentato sacrilego alla religione cristiana. Su tale sinagoga i giudei avrebbero potuto scrivere: « Tempio di empietà eretto con le spoglie dei cristiani ». La sommossa che avea disturbato l'ordine pubblico non era stata in questo caso un delitto, poiché « il mantenimento dell'ordine pubblico secondo la legge civile cede il posto agli interessi religiosi ». Ambrogio dichiarava di esser pronto a sostenere il martirio per questa causa. Teodosio cedette e l'ordine fu ritirato. A questo precedente creato da S. Ambrogio, gli scritti del quale ebbero tanta diffusione ed autorità durante tutto il medio evo, potevano oramai appellarsi quanti volevano assicurarsi l'impunità per le loro violenze antigiudaiche. Anche a Roma vi furono tumulti ed incendi di sinagoghe durante il quarto ed il quinto secolo. Fu soltanto alla fine del secolo sesto che l'atteggiamento della Sede romana verso il problema degli ebrei in paesi cristiani venne chiaramente definito da Gregorio

Magno (590-604), così: « Agli ebrei deve essere concessa libertà di praticare la loro religione senza essere molestati, ma nello stesso tempo le leggi restrittive dei loro diritti e libertà debbono essere rigidamente osservate. Gregorio dichiarava illecito il battesimo di bambini ebrei senza il consenso dei loro genitori, e l'uso di violenza per ottenere conversioni di ebrei al cristianesimo. Fu probabilmente a quel tempo che fu introdotta nella liturgia la preghiera *pro perfidis Iudaeis.* La conversione al Cattolicesimo dei regni romano-barbarici dell'occidente segnò un peggioramento nelle condizioni delle comunità ebraiche di quei paesi.

La conquista araba della Spagna e della Sicilia ridusse quivi tanto gli ebrei che i cristiani ad una condizione d'inferiorità politica e sociale, ma lasciò loro la libertà religiosa. L'obbligo di portare sui vestiti un distintivo che li facesse riconoscere a vista, fu introdotto dall'oriente in Sicilia da Ibrahim (887-88) tanto per gli ebrei che per i cristiani.

Nel secolo ottavo i papi divenuti sovrani temporali contavano tra i loro sudditi non poche comunità ebraiche, tra cui la più importante quella di Roma che avea avuto le sue origini al tempo della repubblica. Il problema ebraico s'imponeva quindi ai papi non solo come reggitori supremi della chiesa universale, ma anche come principi temporali. Di fatto però, il governo dei papi su Roma e gli stati papali durante quasi tutto il medio evo fu reale ed effettivo soltanto ad intervalli irregolari. D'altra parte, i re ed i principi cristiani dell'Europa non sempre si mostravano docili ad accettare e applicare bolle e decreti pontifici concernenti i loro sudditi ebrei. Tuttavia il timore e la venerazione del potere spirituale dei papi erano forti abbastanza nella società medioevale per far sì che le leggi e le prescrizioni dei Sommi Pontefici esercitassero una notevole influenza sul trattamento delle popolazioni ebraiche nell'Europa cristiana.

In generale si può affermare che i papi si mantennero fedeli ai principi formulati da Gregorio Magno. Però nell'applicazione di quei principi ciascun papa seguì criteri propri a seconda del suo temperamento e delle circostanze diverse dei vari tempi che suggerivano nuovi e diversi orientamenti nella politica e nell'amministrazione religiosa e temporale di ogni pontificato. E così dei periodi in cui le leggi restrittive delle libertà degli ebrei venivano applicate con molta mitezza, o in gran parte trascurata, si alternarono di frequente con periodi di estrema severità e con l'impostazione di nuove restrizioni dei diritti sia degli individui sia delle comunità ebraiche.

Per ben valutare il significato e la portata di queste variazioni nella condotta dei papi verso gli ebrei bisogna non dimenticare che la religione era soltanto uno degli aspetti del problema. Altri fattori di natura politica, sociale e specialmente economica non furono e non potevano essere estranei alle misure che papi e concili, re e autorità civili prendevano sia contro sia a favore delle comunità giudaiche. L'insegnamento della Chiesa che una condanna divina pesasse sulla testa di ogni ebreo, perché i suoi padri crocifissero Cristo, non poteva non destare nelle masse un senso d'odio pronto a scoppiare alla minima provocazione, o anche senza provocazione alcuna, in atti di violenza, saccheggi e massacri. Il fanatismo religioso spesso infiammato da predi-

catori popolari, la crudeltà instintiva delle masse contro gente senza difesa, la certezza d'impunità e l'aspettazione di guadagni materiali dal saccheggio o dall'assassinio, furono il commentario scritto col sangue dai popoli cristiani alle leggi anti-semitiche dei loro reggitori ecclesiastici e laici.

* * *

Le crociate furono funeste agli Ebrei che vennero trattati come se formassero l'avanguardia degli eserciti dei Saraceni di Terra Santa. Nella letteratura ecclesiastica, nelle novelle e nei romanzi cavallereschi del tempo i giudei venivano assimilati ai « pagani » cioè Maomettani, come i nemici dichiarati della religione cristiana. Le accozzaglie di gente d'ogni razza che formavano gli eserciti crociati iniziavano generalmente le loro operazioni militari col massacro ed il saccheggio di intiere comunità di ebrei in Francia, in Germania e poi attraverso i Balcani lungo la via dell'oriente. Inoltre, speciali contributi in denaro vennero imposti su tutte le comunità ebraiche e moratorie per tutti i debiti contratti dai crociati.

Fu in quel periodo che gli ebrei perseguitati cominciarono a rivolgersi a Roma e a ricercare la protezione dei papi. La comunità ebraica di Roma fu spesso l'intermediario per cui gli appelli di ebrei di nazioni diverse arrivavano alla Santa Sede. Ebbe inizio allora la lunga serie di Bolle papali *de Judaeis* che continuò dal decimo secondo al decimottavo secolo. La prima, promulgata da Callisto II nel 1120, la Bolla *Sicut Judaeis,* fu pubblicata parecchie volte o incorporata in altre Bolle dei suoi successori. In essa Callisto ripeteva il giudizio di Gregorio che i giudei non dovessero presumere di far ciò che era loro vietato, ma non dovessero essere molestati nel godimento dei diritti loro riconosciuti. Nessun nuovo privilegio dovea esser loro concesso, ma nessuno dei diritti che possedevano dovea loro esser tolto. Di fatto però, ogni violazione delle leggi restrittive o ogni rilassamento nell'applicazione di esse veniva prima o dopo denunziato come abuso e quindi soppresso, mentre ogni nuova misura restrittiva, rimaneva e diventava parte integrante della tradizione che riceveva nuove aggiunte con la frequente successione di bolle papali.

Con la rinascita della speculazione filosofica e l'introduzione del metodo logico in teologia, a cominciare con Anselmo di Aosta (1033-1109) ed in modo più definito con Abelardo (1079-1142) e la sua scuola, la nozione teologica del deicidio commesso dai Giudei subì una notevole modifica. Nella teologia patristica il principio morale che l'ignoranza invincibile scusa la colpa non era stato applicato agli ebrei. La loro ignoranza della divinità di Gesù era ritenuta colpevole perché volontaria. Una rigida interpretazione della natura soggettiva del peccato, che richiede perciò una piena conoscenza della legge ed una volontà determinata di peccare, condusse Anselmo ad affermare che il grado d'ignoranza della divinità di Gesù da parte degli ebrei era stato tale da scusarli dal delitto di deicidio. Se mai potevano aver commesso un peccato meno grave. Spingendosi più innanzi, Abelardo sostenne che gli ebrei nel crocifiggere Gesù non aveano commesso pec-

cato alcuno, perché mancava in loro ogni intenzione di fare un male, perché di fatto erano gli esecutori del piano di Dio. Anche S. Bernardo, che pure fu nemico irreconciliabile dei « dialettici nuovi », era d'accordo con S. Anselmo. Durante i massacri di ebrei in Francia e Germania, istigati dai monaci al principio della seconda crociata, S. Bernardo levò la sua voce autorevole contro i monaci e in difesa degli ebrei. Né Anselmo, né Abelardo, o Bernardo proposero mai che tutte le restrizioni imposte agli ebrei fossero abolite. Anche se non colpevoli di deicidio, essi rimanevano sempre degli infedeli. Però è ragionevole credere che se la loro opinione circa l'innocenza degli ebrei fosse prevalsa nella teologia cristiana e si fosse diffusa poi tra il popolo avrebbe contribuito a rendere più mite la sorte delle popolazioni ebraiche.

Disgraziatamente la rielaborazione teologica dei grandi dottori della Scolastica tornò alla vecchia tradizione patristica in una forma anche più rigida e senza compromessi. Secondo S. Tommaso (*Summa Theol.* III, *Quaes.* XLVI, *art.* 5-6) i *maiores* o *principes*, cioè gli Scribi, Farisei e Rabbini sapevano bene che Gesù era il Cristo promesso dalle Scritture poiché aveano veduto tutti i segni predetti dai profeti. Soltanto non si rendevano conto di ciò che significasse il mistero della divinità di Gesù. La loro ignoranza era perciò affettata; mossi dall'odio e dall'invidia essi chiusero volontariamente gli occhi all'evidenza e ricusarono colpevolmente di credere alle parole di Gesù che proclamava di essere il Figlio di Dio. La massa del popolo, invece, non ebbe mai una piena e chiara conoscenza che Gesù fosse il Cristo o il Figlio di Dio.

Alcuni avranno forse potuto pensare che egli fosse un essere divino, perché vedevano i suoi miracoli e sentivano i suoi insegnamenti, ma furono ingannati dai loro capi e maestri che ricusavano di credere in lui. L'ignoranza affettata dei capi invece di esonerarli da colpa, rese questa più grave per la malizia del loro atto.

S. Tommaso rimproverava agli ebrei di essere fortemente inclinati alla idolatria, e di essere crudeli ed avari. Essendo *servi ecclesiae* la Chiesa poteva disporre dei loro averi. Come *servi in perpetum,* i loro beni potevano anche essere confiscati dai principi; questi però, doveano osservare le leggi già fatte ed in vigore. Finalmente S. Tommaso, come avea già fatto S. Ambrogio, giustificava l'uso della violenza contro gli ebrei da parte del popolo, quando le autorità civili non compissero il loro dovere di reprimere gli abusi, le bestemmie, la propaganda religiosa e le persecuzioni contro i cristiani perpetrati dagli ebrei (*S. T.* II, *Q.* X., 10). Il grande prestigio di S. Tommaso sul pensiero cristiano non contribuì certamente a rendere meno penosa la situazione degli ebrei.

* * *

Nella storia della Chiesa Cattolica due papi si distinsero sopra gli altri come severi legislatori contro gli ebrei: Innocenzo III (1198-1216) e Paolo IV (1555-1559). L'uno e l'altro furono uomini di gran zelo per la repressione di abusi e la restaurazione della disciplina nella Chiesa. È significativo che, in generale, i papi « riformatori » trat-

tarono gli Ebrei con aspra durezza e che in ogni reazione cattolica contro movimenti eretici gli Ebrei ne sentissero il contraccolpo.

Innocenzo II si occupò spesso degli Ebrei. La sua Bolla *Licet perfidis Judaeis* è in gran parte una riproduzione di quella di Callisto, ma ricorda loro ripetutamente che le libertà di cui godono sono concesse a condizione che non facciano complotti contro la fede cristiana. Dalla sua corrispondenza e specialmente dalle sue lettere al re di Francia e ad altri principi, si può ricavare la lista delle accuse fatte agli Ebrei che gli arrivavano da tutte le parti e sollevavano la sua indignazione. Prima di tutto, Innocenzo si scaglia contro «l'insolenza» degli Ebrei, che «ripagano i favori ricevuti dai Cristiani con contumelie e l'amicizia con disprezzo». Appena si concede loro un po' d'indulgenza diventano arroganti e pronti all'abuso. Scorticano i loro debitori cristiani; con l'acquiescenza di governi avidi di denaro e di magistrati corrotti essi si fanno avanti sino ad occupare cariche ed esercitare autorità sopra i Cristiani. Tengono servitori ed anche nutrici cristiane e spesso li convertono al giudaismo. Duvunque una sinagoga sia vicino ad una chiesa, essi, mentre si celebra in questa la santa messa, cominciano a cantare, ad urlare e a fare ogni sorta di rumori disturbando i fedeli. Bestemmiano contro Cristo dicendo che egli era un contadino ed un criminale. Il Giovedì Santo essi si vestono di abiti gai e vanno per le strade facendo festa e così provocando i Cristiani. Si mettono d'accordo con i ladri, fanno i manutengoli comprando da loro per poco la roba rubata e poi la rivendono a caro prezzo. Finalmente, essi odiano tanto i Cristiani che se riescono ad attirarne uno nelle loro case subito lo ammazzano. Infatti, «di recente, il cadavere di un povero studente fu trovato nella latrina di una casa ebrea».

Queste accuse contro gli Ebrei erano già da un pezzo e continuarono ad essere per lungo tempo l'arsenale dell'anti-semitismo medioevale. Quel che più irritava i Cristiani era «l'insolenza» degli Ebrei, i quali invece di mostrarsi grati del privilegio loro concesso di vivere e respirare la stessa aria con i Cristiani, carpivano tutte le occasioni di sfuggire alle leggi restrittive loro imposte e ripagavano, quando potevano farlo, i loro oppressori con la stessa moneta. Questo era il loro delitto imperdonabile. La grave accusa che gli Ebrei assassinassero metodicamente i Cristiani nelle loro case era assurda. Che di tanto in tanto un cristiano cadesse vittima di un pugnale ebreo non fa alcuna meraviglia quando si riflette che un numero molto maggiore di ebrei erano spesso massacrati dai Cristiani. Le leggi antiebraiche fatte dal Concilio Lateranense quarto, convocato da Innocenzo III (1215), rimise in vigore tutte le vecchie restrizioni specialmente quelle del punto Sinodo Toledano del 633 e ne aggiunse delle altre. Una misura nuova e severa fu l'obbligo imposto a tutti gli Ebrei di portar sempre sulle vesti il distintivo (una striscia o velo giallo) che li facesse riconoscere a vista (can. 68). Importanti furono le decisioni di Innocenzo riguardanti il battesimo imposto con la forza agli Ebrei. Il quarto Concilio di Toledo aveva ordinato che i bambini ebrei battezzati senza il consenso dei genitori doveano essere strappati alle famiglie e poi educati in case cristiane. Inoltre avea prescritto che gli Ebrei adulti i quali si eran la-

sciati battezzare per sfuggire alla morte o ad altre pene severe, aveano ricevuto il battesimo validamente e doveano quindi vivere da Cristiani.

Per quanto riguarda il battesimo dei bambini la validità del sacramento non era mai stata messa in dubbio. Ma i papi, a cominciare da Gregorio Magno, aveano invariabilmente dichiarato che quei battesimi erano illeciti. In questo San Gregorio avea fatto un piccolo strappo alla teologia di Sant'Agostino, il quale avea osservato che Gesù non avea « ordinato agli apostoli di andare per il mondo e battezzare con il consenso dei genitori, ma di battezzare con acqua e con lo Spirito Santo ». E poiché lasciare il bambino battezzato ai genitori ebrei sarebbe stato esporre il sacramento a profanazione, ne seguiva il dovere di strapparlo alla famiglia, anche se ciò fosse contro il diritto naturale che in questo caso cedeva al diritto divino.

Il problema degli adulti battezzati per forza non era così semplice. Generalmente in questi casi agli Ebrei veniva offerta la scelta tra, se non la morte, la confisca dei beni e l'esilio, oppure il battesimo. A norma del principio che il consenso strappato con la forza non ha valore e non produce obbligazioni di sorta, questi battesimi avrebbero dovuto essere dichiarati invalidi. Ma il Concilio Toledano avea deciso altrimenti.

Il Talmud ed altri libri correnti tra gli Ebrei erano stati spesso denunziati, specialmente da giudei apostati, come pieni di bestemmie contro Cristo. Gregorio IX mise in moto tutto l'ingranaggio ecclesiastico per la distruzione di quei libri. In una lettera ai vescovi di Francia (6 giugno 1239) il papa affermava che il Talmud conteneva « cose così offensive e non menzionabili da fare arrossire chiunque volesse dirle e inorridire chiunque le sentisse ». Il Talmud « è la causa principale della ostinazione dei Giudici nella loro perfidia ». Quindi Gregorio ordinava che quei libri venissero confiscati da per tutto e suggeriva che l'operazione si facesse la mattina del sabato quando gli Ebrei erano nelle sinagoghe irrompendo nelle loro case.

Sotto il pontificato d'Innocenzo IV (1243-1254) l'accusa già sollevata contro gli Ebrei di assassini rituali di fanciulli cristiani, che dovea per secoli provocare crudeli vendette contro intiere comunità ebraiche, cominciò a diventare più frequente e più minacciosa. Papa Innocenzo rigettò questa accusa come priva di ogni evidenza di fatto e dichiarò francamente che il vero motivo degli accusatori era quello di voler derubare gli Ebrei dei loro beni. « Dovunque essi trovano un cadavere, — osservava amaramente il papa, — essi lo buttano nel quartiere degli Ebrei ».

I decreti del Concilio Laterano e la creazione del Tribunale della Inquisizione influirono non poco a rendere ancor più precario di prima il godimento indisturbato di quei pochi diritti che erano concessi agli Ebrei nel mondo cristiano occidentale. La loro sorte nei vari regni cristiani dipendeva molto dalle condizioni e dagli interessi politici ed economici dei luoghi, dalla misura in cui il potere secolare dominava quello ecclesiastico o viceversa, e dalle mutevoli circostanze di uomini e di cose. Anche la condanna dei papi verso gli Ebrei non fu uniforme, ma in genere, durante tutto il secolo decimoterzo, prevalse una ten-

denza più rigida che mite, specialmente nella maggiore estensione data ai poteri dell'inquisizione sugli ebrei dalla Bolla *Turbato corde* di Clemente IV. Abrogata dalla Bolla *Orat Mater Ecclesia* di Nicolò IV, fu richiamata in vigore dalla *Exhibita Nobis* di Bonifacio VIII. Gli ultimi decenni di quel secolo segnarono la fine delle fiorenti comunità ebraiche nel Regno di Napoli.

* * *

I papi Avignonesi (1305-1378) seguirono in generale la stessa linea di condotta dei loro predecessori. Verso la metà del secolo, la terribile epidemia della peste nera che decimò la popolazione dell'Europa, fu causa di selvaggi attacchi contro gli ebrei accusati di farla da untori. Ancora una volta si rivolsero da parecchie parti al papa per protezione. Clemente VI (1342-1352) (Bolla *Quamvis Iudaeorum perfidia*) cercò di calmare la tempesta, ma senza gran fortuna, rassicurando i fedeli che gli ebrei per quanto malvagi in molte cose, non aveano responsabilità alcuna nella diffusione dell'epidemia. Durante quel secolo, il declinare dell'autorità e del prestigio del papato, prima nel periodo avignonese e molto più dopo, durante il lungo scisma d'Occidente, gli Ebrei delle varie nazioni rimasero più di prima in balìa dei poteri locali, specialmente nelle grandi monarchie che cominciavano ad emergere dalla disintegrazione del feudalismo e a consolidare l'assolutismo regio. In Francia e in Inghilterra lo sfruttamento economico degli ebrei da parte dei sovrani divenne se possibile, più intenso e sistematico, ma per il resto non soffrirono gravi molestie. Nella Spagna invece, il fanatismo religioso e l'avidità di confische si fusero insieme per accrescere la miseria degli ebrei. Al contrario in Roma, desertata dai papi, il governo comunale sin da principio fece poca attenzione alle leggi restrittive delle libertà giudaiche, e lasciò loro una larga misura di libertà. Mercanti ebrei vennero persino ammessi nelle gilde cittadine. Durante lo scisma, il papa romano Bonifacio IX (1389-1404) riconobbe i privilegi concessi agli ebrei dal governo comunale. Medici ebrei (ve n'erano parecchi di gran fama a Roma), aveano libero accesso alla corte papale e ad essi e ad altri maggiorenti ebrei furono concessi anche i diritti di cittadinanza. Non è necessario aggiungere che nello stesso tempo gli ebrei dovettero contribuire largamente alle finanze papali e all'erezione di opere pubbliche. Invece il papa avignonese Benedetto XIII (1394-1423) fu molto ostile agli ebrei seguendo la politica spagnola.

Il papa eletto dal Concilio di Costanza, Martino V, (1417-1431) seguì dapprima le orme di Bonifacio, rinnovò la proibizione delle conversioni forzate e minacciò di pene i predicatori popolari che incitavano le masse contro gli ebrei. Ma pochi anni dopo nel 1423, revocò tutte le concessioni e rimise in forza tutte le vecchie restrizioni. Questo cambiamento repentino fu attribuito all'influenza sul Papa di un santo Francescano, Giovanni di Capistrano. Questo sant'uomo, ma frate fanatico, inaugurò una forte corrente di antisemitismo nel popolare ordine francescano che rimase intenso durante tutto il secolo. I loro attacchi erano principalmente diretti contro le esose pratiche

usuraie degli ebrei nelle loro case di prestiti. Per rimediare a questo male i Francescani istituirono i primi Monti di Pietà che si diffusero poi in tutta Italia. I papi del Rinascimento non furono costanti nella loro politica ebraica. Lo stesso Martino V, dopo i rigori del 1423, ritornò a favorire gli ebrei nel 1429, proibì severamente ai frati di attaccare gli ebrei nei loro sermoni, di incitare la popolazione a boicottarli, a violare la loro libertà religiosa ed il privilegio di frequentare le università. Ma la crociata antisemita dei frati continuò come prima, causando tumulti e l'imposizione di nuove restrizioni agli ebrei in molte città. S. Vincenzo Ferrer, il domenicano spagnolo che avea tanto fomentato l'antisemitismo nella sua patria, era venuto in Italia a continuare la sua missione. Né meno efficace fu la propaganda antiebraica del famoso predicatore popolare S. Bernardino da Siena. Il Concilio di Basilea ad istigazione dei delegati della Castiglia, approvò nuove e severe leggi contro gli ebrei (1434) e papa Eugenio IV pubblicò una Bolla sullo stesso tenore, diretta principalmente agli ebrei di Spagna. Ma qualche anno dopo Eugenio abrogò le misure più severe e gli ebrei da parte loro offrirono donativi in denaro al tesoro pontificio. Nicolò V (1447-1455) al principio del suo pontificato confermò i privilegi degli ebrei (Bolla *Etsi Apostolicae Sedis*); ma un mese dopo, fu indotto a rimettere in vigore la prima bolla così severa di Eugenio IV affidandone l'esecuzione al Capistrano. All'elezione di Callisto III (1455-1458) spagnolo e devoto al Capistrano, vi furono in Roma tumulti antiebraici ed il papa, revocando tutti i privilegi degli ebrei, riconfermò le drastiche misure di Eugenio e di Nicolò e confiscò molti beni degli ebrei da usarsi per le spese di una crociata contro i Turchi.

Queste variazioni nella politica pontificale verso gli ebrei riflettono da una parte le oscillazioni tra le due tradizioni, quella che condannava l'uso della violenza e proteggeva l'esistenza delle comunità ebraiche e l'altra che li condannava al servaggio. Non era praticamente possibile tenerli dentro il ferreo cerchio di restrizioni così rigide finché gli ebrei vivessero in continuo ed intimo contatto con i cristiani. D'altra parte pressioni esterne, specialmente dalla Spagna, e il sentimento popolare rinfocolato dai predicatori zelanti agivano sui papi spingendoli al rigore. Le loro misure restrittive si applicavano più direttamente alle comunità ebraiche degli Stati Pontifici su cui l'autorità dei papi diventava sempre più effettiva, assumendo la forma di una monarchia assoluta. Motivi finanziari non erano del tutto estranei a questi, spesso subitanei, cambiamenti del regime imposto agli ebrei. I papi del Rinascimento, parecchi dei quali furono politicanti mondani e senza scrupoli e tutti intesi ad ingrandire le loro famiglie, la minaccia di pubblicare o la pubblicazione di una Bolla sfavorevole agli ebrei fu usata spesso per motivi finanziari. Le comunità ebraiche di Roma e degli Stati Pontifici mettevano insieme le loro risorse ed offrivano un donativo volontario al papa pregandolo di desistere dal pubblicare o di ritirare la Bolla già pubblicata. Eventualmente dei negoziati sull'ammontare del dono aveano luogo ed infine il papa generosamente accoglieva le suppliche.

Lo spirito mondano che dominava la corte papale in quel periodo era meno sensibile ai pregiudizi teologici che aveano dettato la tradizionale condotta cristiana verso i giudei. Sebbene i vecchi motivi della maledizione divina e della condanna al servaggio del popolo ebraico ritornassero nelle Bolle papali, la politica ebraica dei papi del Rinascimento fu dettata soprattutto da ragioni politiche ed economiche. Perciò quando alla fine del Quattrocento ebbe luogo l'espulsione generale degli ebrei dalla Spagna, dal Portogallo e poi dalla Sicilia e dall'Italia spagnola, tanto i papi che i principi dell'Italia settentrionale permisero a larghi gruppi di rifugiati ebrei di fissare la loro residenza nei loro stati, concedendo anche speciali privilegi a famiglie distinte di medici, uomini dotti e mercanti ebrei. Anche dei marrani sfuggiti agli *auto da fé* spagnoli trovarono salvezza negli stati del Papa.

Paolo III, il papa Farnese (1534-1549), teneva nella sua corte medici ed astrologi ebrei. Agli ebrei di Ancona che andavano trasformando quel porto facendone uno scalo importante dei traffici con l'oriente, Paolo concesse grandi privilegi, modificò in loro favore la procedura delle corti di giustizia e li esentò dal portare il segno distintivo. Ripubblicò la Bolla *Etsi Iudaeis*, per protezione degli ebrei dell'Ungheria, della Polonia e della Galizia oggetto di frequenti saccheggi e massacri. Denunciò ancora una volta la leggenda degli assassinii rituali e proibì di nuovo severamente ai frati di predicare contro gli ebrei. Confermò i privilegi della comunità giudaica di Roma, ma si adoperò per la loro conversione istituendo la Casa dei Catecumeni per la istruzione ed il mantenimento dei convertiti. Lo stesso atteggiamento benevolo fu adottato da Giulio III (1550-1555) che reiterò la proibizione di battezzare fanciulli ebrei senza il consenso dei genitori. Però Giulio rinnovò la guerra contro il Talmud ed altri libri ebraici ed impose agli ebrei una tassa speciale per le spese della Casa dei Catecumeni. Gli obblighi più umilianti imposti a quel tempo agli ebrei romani si riducevano in fondo, a dover mantenere gli apostati della loro religione, portare il distintivo, la presenza forzata ai sermoni di conversione e le famose corse nel sacco per divertire i romani durante il carnevale. Nuove imposizioni fiscali ad ogni occasione o pretesto accrescevano i loro pesi, ma del resto erano lasciati in pace. Anche i marrani venuti dalla Spagna non furono molestati.

La situazione cambiò del tutto e per il peggio, con l'avvento di Paolo IV, Carafa, l'implacabile papa della Contro-riforma (1555-1559). Il suo pontificato segnò il principio di un'era di nuove e acute sofferenze delle popolazioni ebraiche nei paesi cristiani. La reazione cattolica contro il Protestantesimo si estese anche contro tutti i dissidenti come gli ebrei. Per Paolo IV essi non erano meno pericolosi degli eretici. Solo due mesi dopo la sua elezione il papa pubblicò la Bolla *Cum nimis absurdum*. È un colmo di assurdità, egli asseriva, che gli ebrei dannati da Dio ad una eterna schiavitù abbiano la presunzione di vivere in mezzo al popolo cristiano e si permettano di essere ingrati e d'insultare la nostra fede. Quindi il papa richiamava in vigore tutte le leggi restrittive emanate dai suoi predecessori e vi aggiungeva la più severa di tutte: la segregazione degli ebrei nel ghetto. Non era nuovo il fatto che per ra-

gioni pratiche, spesso gli ebrei preferissero di vivere insieme in uno o più quartieri di una città: ma ciò avveniva per libera scelta e non per obbligo. Non erano mancati dei tentativi fatti qua e là di rendere questo uso obbligatorio, ma generalmente senza risultati durevoli. Il primo vero ghetto fu stabilito a Venezia nel 1516 e quivi la segregazione degli ebrei fu mantenuta sino alla fine della Repubblica. Paolo IV perfezionò il sistema veneziano, prescrivendo che il ghetto romano e quelli degli Stati papali dovessero essere chiusi fra alte mura con una sola porta di entrata ed uscita da tenersi chiusa durante la notte. L'isolamento degli ebrei era così completo e la loro vita dovea svolgersi tutta dentro i vicoli e le botteguccе del ghetto.

Le comunità ebraiche di Roma e degli Stati papali chiesero misericordia ed offrirono donativi in denaro come aveano fatto prima tante volte, ma l'inflessibile Carafa rifiutò sdegnosamente ogni offerta. Non meno rigidi erano gli altri provvedimenti imposti dalla Bolla papale. Agli ebrei venne proibito ogni possesso di beni immobili, anche delle loro case nel ghetto, furono esclusi dal commercio di prodotti essenziali come frumento, vino ed olio che essi potevano vendere solo ai loro correligionari nel ghetto; le loro agenzie di prestiti su pegni vennero sottoposte ad ispezioni rigorose. Fu proibito loro di lavorare la domenica e gli altri giorni festivi per i cristiani e fu rinnovato l'obbligo stretto di assistere ai sermoni di conversione spesso predicati da apostati ebrei.

Nello stesso tempo il papa scatenò l'Inquisizione contro i marrani. Centinaia di essi vennero arrestati e sottoposti alla tortura. In Ancona ventiquattro che rifiutarono ogni ritrattazione furono bruciati in piazza, e quarantadue condannati alle galere. Molti riuscirono a fuggire negli stati vicini. La guerra contro il Talmud fu ripresa, insieme a quella contro tutti i libri di eretici, considerati immorali, che vennero consegnati alle fiamme non solo negli stati papali, ma in molte città italiane come Firenze, Genova, Milano, Venezia e Napoli. Fuori d'Italia il decreto dell'Inquisizione fu meno osservato. In Francia il parlamento di Parigi ricusò di accettarlo; anche nella Spagna dove l'Inquisizione era agli ordini del re, fu eseguito solo in parte.

Le leggi dragoniane di Paolo IV non furono mai abrogate ufficialmente dai papi. Ma non furono sempre applicate rigorosamente. Pio IV (1559-1565) fu piuttosto mite, ma il suo successore Pio V (1556-1572) il grande Inquisitore Ghisleri, non solo volle la più rigida osservanza di tutte le restrizioni, ma espulse gli ebrei dagli Stati Pontifici ad eccezione di quelli di Roma e di Ancona ai quali impose nuovi e forti tributi. Gregorio XIII (1572-1585) il grande protettore dei Gesuiti, con la Bolla *Antiqua Iudaeorum improbitas* (1581) proibì agli ebrei anche l'uso di carrozze e moltiplicò i sermoni di conversione. Ma per motivi economici permise ad alcuni ebrei già espulsi, di ritornare alle loro sedi. Sisto V (1585-1590) non fu troppo severo con gli ebrei, eccetto che in materia finanziaria. Tutti gli ebrei espulsi ebbero facoltà di rientrare negli stati. Banchieri ebrei poterono stabilirsi in Roma e ad uno di essi che avea assistito il papa in operazioni finanziarie, fu dato il permesso di abitare fuori del ghetto. Papa Sisto ridusse il numero dei sermoni di conversione e diede il permesso di pubblicare una nuova edizione rive-

duta e corretta del Talmud, ma sotto un altro nome. Clemente VIII (1592-1605) al contrario, espulse di nuovo gli ebrei (eccetto quelli di Roma, Ancona ed Avignone) e con la Bolla *Caeca et obdurata* rese più frequenti i sermoni, fece distruggere la nuova edizione del Talmud, e confermò la regola che i fanciulli ebrei battezzati senza il consenso dei genitori dovessero essere strappati alle famiglie ed educati da cristiani. Paolo V ebbe sentimenti più miti, provvide il ghetto di acqua corrente e abolì alcune restrizioni sul commercio degli ebrei. Ancor più condiscendente fu Clemente XIV (1769-1774) il papa che soppresse l'ordine dei Gesuiti. A lui fecero ricorso gli ebrei della Polonia terrorizzati da frequenti *pogroms*, incitati dalla solita accusa di assassinio rituale. Il papa avendo esaminate le prove addotte, li dichiarò innocenti del preteso delitto. Il suo successore Pio VI (1755-1799) tornò alla severa applicazione delle leggi di Paolo V.

* * *

La rivoluzione francese assicurò agli Ebrei la libertà e i diritti di cittadini. Ma dopo la caduta di Napoleone e le restaurazioni dinastiche, gli ebrei degli Stati pontifici furono ricacciati nel ghetto. Pio VII (1800-1823) usò molta moderazione. Il suo successore, il reazionario Leone XII (1823-1829) cercò di riattivare tutte le vecchie restrizioni. Meno rigoroso fu Gregorio XVI (1831-1846). Agli inizi del pontificato di Pio IX (1846-1878) nel breve periodo del suo « liberalismo », fu abolito il ghetto ed i suoi regolamenti, i sermoni di conversione e la Casa dei Catecumeni. La Repubblica romana di Mazzini concesse agli ebrei il diritto di cittadinanza. Ma al ritorno di Pio IX dall'esilio, gli ebrei tornarono al ghetto, d'onde furono finalmente tratti fuori dalla presa ed annessione di Roma al Regno d'Italia nel 1870. Il ghetto non fu più che una triste memoria.

Insieme alla rivoluzione liberale del novecento ed ai suoi effetti politici i papi condannarono i principi del liberalismo, l'uguaglianza dei cittadini, la libertà di coscienza (Sillabo di Pio IX). Dal tempo in cui cessarono di essere sovrani dello Stato Pontificio, nessuna Bolla o enciclica sugli ebrei è stata pubblicata dai papi. Nessuna dichiarazione è stata fatta che la Chiesa abbia modificato in modo alcuno i principi tradizionali della sua politica ebraica. Come i loro predecessori, i papi recenti hanno riprovato l'uso della violenza contro gli ebrei, ma nulla hanno detto circa il diritto degli ebrei di essere cittadini liberi sullo stesso piano dei cristiani.

Uno studio importante sulla questione ebraica apparve in cinque articoli della «Civiltà Cattolica» di Roma (5 giugno 1936; 30 ottobre 1936; 19 giugno 1937; 2 aprile 1938; 16 luglio 1938). Sin dai suoi inizi la « Civiltà Cattolica » si fece un dovere di denunziare periodicamente le cabale giudaico-massoniche a cui gli scrittori della rivista attribuivano tutte le malefatte del liberalismo. Mantenendosi sulla stessa linea, l'autore degli articoli denunzia gli ebrei i quali « costituiscono un serio e permanente pericolo per la società » (ott. 1936), perché da una parte, con le loro banche e le grandi case di affari dominano la classe capitalista e dall'altra, hanno creato e dirigono il socialismo rivoluzionario ed il comunismo ateo. Il buon gesuita quindi esplora l'orizzonte per cercare una

soluzione del problema. Naturalmente la soluzione ideale sarebbe quella che i giudei si convertissero alla religione cristiana e venissero quindi assorbiti dalle popolazioni locali perdendo la loro identità ebraica. Ma gli ebrei sono ostinati e non si faranno mai assimilare. Il Sionismo potrebbe aprire una via di uscita, ma sarebbe un rimedio peggiore del male, perché l'esistenza di uno stato ebraico accrescerebbe anziché diminuire il pericolo. Gli ebrei furbi e profittatori «penetrano in tutte le organizzazioni internazionali e specialmente nella frammassoneria e nella Lega delle Nazioni» (5 giugno 1936). Un modo più sicuro sarebbe se si riuscisse a far loro «cambiare la loro malvagia mentalità». Ad ogni modo vi è ora una urgente necessità di limitare «le relazioni tra cristiani ed ebrei e di alzare una barriera contro le due perturbanti preponderanze degli ebrei» (19 giugno 1937). In conclusione, non c'è altro mezzo per «rendere gli ebrei innocui» se non quello seguìto dalla Chiesa nel medioevo, il tradizionale metodo adottato dai papi che dovrebbe consistere in «carità senza persecuzioni e prudenza» con provvedimenti tali, da render possibile una forma di segregazione e d'identificazione compatibile con i nostri tempi (2 aprile 1938). Soprattutto bisognerebbe negare agli ebrei il diritto di cittadinanza. Essi dovrebbero essere trattati con quel genere di «ospitalità che generalmente si usa agli stranieri». Questi articoli che furono pubblicati quando la persecuzione degli ebrei da parte del regime hitleriano cresceva in intensità di giorno in giorno, furono molto applauditi dalla stampa fascista e citati da Farinacci che li giudicò esempi memorabili della saviezza della Compagnia di Gesù. E proprio quando appariva l'ultimo di quegli articoli Mussolini metteva in opera le leggi razziali del fascismo.

Pio XI in una udienza privata, alludendo alle origini cristiane, affermò che «noi tutti siamo spiritualmente semiti». Egli protestò contro le leggi razziali, ma principalmente perché proibivano i matrimoni tra cattolici ed ebrei anche se convertiti al Cattolicesimo. Ciò secondo il papa, violava un articolo del Concordato del 1929. Pio XII alzò pure la sua voce contro le atrocità e gli assassini in massa della seconda guerra mondiale. Durante l'occupazione tedesca di Roma e dell'Italia centrale e settentrionale, dovunque i Nazisti tentarono di sterminare gli ebrei, il Vaticano e il clero alto e basso, con qualche rara eccezione, fecero quel che poterono per salvare la vita a molti ebrei. Con ciò la Chiesa seguiva la lunga tradizione che condannava l'uso della violenza contro di essi. Questo atteggiamento misericordioso corrispondeva del resto al sentimento del popolo italiano, che non vedeva ragione alcuna perché gli ebrei dovessero essere perseguitati e sterminati. Infatti, gli Italiani spesso a proprio rischio, aiutarono quanti ebrei poterono prima ad evadere le leggi fasciste, e poi gli arresti e le deportazioni di essi ai campi di sterminio. Ma né Pio XI né Pio XII in quel periodo, il più tragico di tutta la lunga storia del popolo ebreo, scrissero o pubblicarono una nuova Bolla *de Iudaeis*. La condanna del razzismo e dei suoi pretesi presupposti biologici o antropologici non significa che la Teologia Cattolica abbia scartato finalmente le tesi teologiche e pseudo storiche della condanna alla dispersione ed alla schiavitù inflitta da Dio agli ebrei, teorie che giustificherebbero in avvenire, come fu nel passato, l'oppres-

sione degli ebrei. Né la « Civiltà Cattolica », organo dei gesuiti, e così prossima al Vaticano, ha ormai sconfessato gli articoli del 1936-1938. Neppure le affermazioni generali fatte da Pio XII sui diritti dell'individuo e sulla libertà religiosa possono essere interpretate come una revoca dei tradizionali principi antiebraici, perché la Chiesa la libertà religiosa agli ebrei non l'aveva mai negata.

Nel nuovo Codice di Diritto Canonico gli ebrei non sono nominati affatto. Quindi tutte le censure in cui, secondo il diritto ecclesiastico precedente, i cattolici potevano incorrere nelle loro relazioni con gli ebrei, non hanno più vigore. Nella società moderna non sarebbe stato più possibile mantenere tali sanzioni contro cattolici colpevoli di mantenere con gli ebrei contatti proibiti dalla legge ecclesiastica, senza creare gravi inconvenienti, dato che il potere civile non riconosce più la potestà coercitiva esterna della Chiesa. Ma l'abolizione delle censure non significa che i principi di cui le leggi penali ecclesiastiche sono l'applicazione abbiano cessato di essere tenuti per veri e di obbligare la coscienza dei fedeli. Le leggi della Chiesa che hanno la loro origine in prescrizioni divine non possono essere abolite e le pene inflitte a chi le viola s'incorrono sempre anche se nel Codice non se ne fa una parola (Can. 6). Per comando divino la Chiesa ha il diritto ed il dovere di proibire contatti che possano mettere in pericolo le anime dei fedeli. La condizione degli ebrei per quanto riguarda la Chiesa non è cambiata e non può cambiare, poiché la loro condanna alla dispersione ed al servaggio fu un atto della volontà e della giustizia di Dio e non una decisione umana.

GIORGIO LA PIANA

LE MINORANZE PROTESTANTI IN ITALIA (1)

Alla cara e venerata memoria di Iacopo Lombardini, predicatore evangelico, che in campo di sterminio nazista, affrontò sereno torture e morte atrocissima per la libertà di ogni italiano.

L'art. 8 della Costituzione della Repubblica Italiana garantisce a qualsiasi confessione religiosa uguale libertà dinanzi alla legge. Dovrebbe perciò considerarsi ormai superato ogni pericolo di vessazioni nei confronti delle minoranze acattoliche in Italia o di limitazioni della loro libertà di culto, di propaganda ecc., da parte delle autorità costituite. In pratica tuttavia un simile pericolo non può dirsi scomparso totalmente specie nei confronti di quelle minoranze appartenenti alla confessione cristiano-evangelica, che maggiormente destano le ostilità delle forze clericali colla propria azione proselitistica. E a dimostrazione di questo assunto, meglio di qualsiasi generica disquisizione, varrà una breve antologia di autorevoli dichiarazioni al riguardo, esprimenti quale sia il pensiero della chiesa cattolica, in materia di libertà religiosa.

Ecco dunque alcuni tesi, sufficientemente chiari da sé medesimi per non avere bisogno di ulteriori commenti da parte nostra:

1. — Nel « Sillabo » di Pio IX, al paragrafo X (*Errores qui ad liberalismum hodiernum referuntur*) sono condannate come errori le proposizioni seguenti:

LXXVII. Aetate hac nostra non amplius expedit religionem catholicam haberi tamquam unicam status religionem ceteris quibuscumque cultibus exclusis.

---

(1) Per i documenti cortesemente comunicatici e le informazioni forniteci dobbiamo rivolgere caldo ringraziamento ai signori: avv. Giorgio Peyrot, della Venerabile Tavola Valdese; Past. Emanuele Sbaffi, Presidente dell'Opera Metodista in Italia, Past. M. Ronchi, Presidente dell'Opera Battista in Italia; sig. Valentino Carmignani, Presidente dell'Opera della Chiesa Cristiana dei Fratelli; sig. U. Gorietti, Presidente dell'Opera Pentecostale « Assemblee di Dio »; dr. Guido R. Miegge della Società Biblica Britannica e Forestiera; pastori Davide Cielo e Luigi Santini, della Ch. Valdese; avv. L. Ferrari, legale della Watch Tower Bible and Tract Society; prof. J. Gonnet.

LXXVIII. Hinc laudabiliter in quibusdam catholicis nominis regionibus lege cautum est ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cuiusque cultus exercitium habere.

LXXIX. Enimvero falsum est civilem cuiusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones captationesque palam publiceque manifestandi conducere ad popolorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam.

2. — Nel Concordato fra l'Italia e la Santa Sede del 1929, accolto, come è noto, nella Costituzione della Repubblica Italiana, figurano (art. 1) l'impegno del governo italiano ad impedire che in Roma vengano svolte manifestazioni in contrasto col carattere sacro della città, e l'impegno (art. 5) del governo italiano a non ammettere ad uffici a contatto col pubblico i sacerdoti apostati od irretiti da censura (2).

3. — Essendo sorta controversia tra il governo fascista ed il Vaticano circa la portata degli impegni concordatari, il pensiero della Santa Sede in materia venne precisato in una lettera del pontefice Pio XI al card. Gasparri, pubblicata sull' « Osservatore Romano » del 30 maggio 1929. In tale lettera, il papa asseriva che dopo il Concordato non doveva essere ulteriormente tollerato l'esercizio della propaganda protestante in Italia; la discussione in materia religiosa doveva « intendersi e praticarsi secondo la dottrina e la legge cattolica ». Non si dovevano tollerare pubbliche manifestazioni in contrasto con tale dottrina, in nome della libertà di coscienza o « d'una compassione affatto fuori luogo ».

L' « Osservatore Romano » inoltre (1 luglio 1929) rivendicava al solo pontefice il diritto di dare definitiva interpretazione ai Patti lateranensi, dato il loro carattere squisitamente religioso.

4. — Sulla rivista « Civiltà Cattolica » del 3 aprile 1948 (fasc. 2397), p. Cavalli S. J. scriveva, senza che alcuna smentita venisse a contraddirlo da parte di superiori gerarchie ecclesiastiche:

« I protestanti partono dal diritto alla libertà, i cattolici dal diritto della verità. Che in caso di conflitto tra questi due principi, almeno in linea teorica, la supremazia spetti alla verità, neppure i protestanti negheranno.... Ora la Chiesa Cattolica, convinta per le sue divine prerogative, di essere l'unica vera chiesa, deve reclamare per sé sola il diritto alla libertà, perché alla verità, non mai all'errore, questo può competere. Quanto alle altre religioni, essa non impugnerà la scimitarra, ma domanderà che, con i mezzi legittimi e degni della persona umana, non sia loro consentito di diffondere false dottrine. Per conseguenza, in uno stato in cui la maggioranza è cattolica, la Chiesa chiederà che all'errore non sia data un'esistenza legale e che, se esistono minoranze

(2) Tale articolo venne invocato, sotto il regime fascista, onde negare a pastori protestanti, che precedentemente avessero fatto parte del clero cattolico, il riconoscimento quali ministri del culto evangelico. Costoro pertanto non potevano fungere da ufficiale di stato civile nei matrimoni e dovevano in genere svolgere tutta la propria attività spirituale sotto la responsabilità di altro ministro di culto debitamente approvato.

di religione diversa, queste abbiano soltanto un'esistenza di fatto, senza la possibilità di divulgare le loro credenze. Nella misura però che le circostanze concrete, o per l'ostilità d'un governo o per la consistenza numerica dei gruppi dissidenti, non siano tali da permettere l'applicazione integrale di questo principio, la Chiesa domanderà per sé le maggiori concessioni possibili, riducendosi ad accettare come un male minore la tolleranza di diritto degli altri culti: in alcuni paesi poi, i cattolici saranno costretti a chiedere essi stessi la piena libertà religiosa per tutti, rassegnati di poter convivere là dove essi soli avrebbero il diritto di vivere. In questo caso la Chiesa non rinuncia alla sua *tesi,* che suona come la più imperativa delle leggi, ma si adatta all'*ipotesi,* cioè alle condizioni di fatto, dalle quali la sua vita concreta non può prescindere.... Di qui il grande scandalo dei protestanti, che rimproverano ai cattolici di ricusare agli altri la libertà e perfino la tolleranza di diritto ovunque essi sono in maggioranza e di pretenderla invece come un diritto, quando sono in minoranza.... La Chiesa non può arrossire di questa sua intransigenza, così come l'afferma nel principio e così come l'applica nella pratica, anche se l'areopago delle nazioni moderne ne sorride di compassione o se n'irrita come d'una tirannia.... Essa al governo di una nazione in cui c'è assoluta uniformità religiosa, non può non chiedere che sia favorita la verità e frenato con mezzi legittimi l'espandersi dell'errore.... In una nazione in cui i dissidenti sono una minoranza esigua, con un governo che dimostra lodevoli disposizioni verso la vera religione, non si può invocare piena libertà per tutti i culti e tutte le credenze. Senza dubbio ciò riesce duro per i protestanti; ma essi pure debbono comprendere che la Chiesa, sostenendo la sua dottrina, compie un sacro dovere ».

5. — Analogo tono mantenevano in pubblici discorsi altri autorevoli oratori cattolici, in occasione di polemiche anti-protestanti. Così, ad esempio, nel dicembre 1949, il p. Gaetani S. J., in un discorso tenuto nell'Aula Magna dell'Università Gregoriana, affermando la necessità di schiacciare il capo al « serpe velenoso » del protestantesimo, invoca l'intervento della legislazione per contenere in limiti opportuni il proselitismo degli evangelici.

* * *

Se tale è veramente la dottrina del cattolicesimo in materia di libertà religiosa, è legittimo pensare che principi non dissimili informino l'azione degli uomini di governo di parte cattolica, che reggono attualmente le sorti della Repubblica. Ed è legittimo altresì ritenere che la meta alla quale essi tendono, non debba essere gran fatto diversa da quella chiaramente esposta dal p. Cavalli nel suo articolo sopra citato e da quella concretamente realizzata nel più cattolico tra i paesi europei, cioè nella Spagna di Franco, dove alle minoranze religiose è concessa una mera esistenza di fatto, senza alcuna garanzia giuridica o diritto al pubblico esercizio del culto ed alla manifestazione attraverso scritti, discorsi, e simili dei propri convincimenti religiosi.

Autorizza tale supposizione il verificarsi di una quantità di episodi, secondo noi abbastanza significativi, da due anni a questa parte, in cui sembrano rivivere quegli atteggiamenti di sempre più acerba ostilità, che caratterizzarono la condotta del governo fascista,

particolarmente dal 1935 in poi, nei confronti delle minoranze acattoliche. E sarà bene pertanto che, per dare ai nostri lettori la possibilità di farsi un'idea realistica delle condizioni di vita di tali minoranze, raccogliamo qui una breve silloge di casi — scrupolosamente documentati — illustranti colla nuda eloquenza dei fatti la concreta interpretazione che l'art. 8 della Costituzione può ricevere talora da parte delle autorità del nostro paese.

* * *

Una prima serie di episodi documenta infatti come, in caso di conflitto tra il dettato della Costituzione in materia di libertà religiosa e civile e il testo delle leggi fasciste in materia di culti ammessi o di pubblica sicurezza, non sia mancata da parte di talune autorità una tendenza ad accordare prevalente importanza a queste ultime, basandosi sulla mancanza di opportune disposizioni di legge, atte a coordinare la Costituzione stessa colla legislazione preesistente. Esistono infatti nella Costituzione un art. 19, il quale garantisce a *chiunque* l'esercizio pubblico e privato del culto della propria religione nonché la libertà di fare propaganda dei propri convincimenti. Esiste un art. 18, il quale consente ai cittadini di associarsi liberamente tra loro senza autorizzazione governativa. Esiste infine un art. 17, il quale consente ai cittadini il diritto di riunirsi pacificamente e senza armi, senza bisogno di dare preavviso alle autorità di P. S. per riunioni che avvengano in luogo aperto al pubblico. Ma non è stato esplicitamente abrogato neppure l'art. 18 del Testo Unico delle Leggi di P. S. (R. D. 18 giugno 1931, n. 773), il quale prescrive che di ogni riunione in luogo aperto al pubblico venga dato preavviso di almeno tre giorni al questore, il quale è arbitro di vietarla per ragioni di ordine pubblico ovvero di prescriverle modalità di tempo e di luogo. Né è stato abolito l'art. 2 del R. D. 28 febbraio 1929, n. 289 sui culti ammessi nello stato italiano, il quale prescrive che il culto acattolico possa svolgersi soltanto in templi e cappelle a ciò autorizzate, colle cautele e limitazioni previste dall'art. 1 dello stesso R. D. e con la presenza od autorizzazione di un ministro di culto, la cui nomina sia stata approvata nelle forme previste dall'art. 3 della stessa legge. Ed in vari casi, precisamente, autorità di P. S. e perfino magistrati hanno ritenuto di dovere accordare maggiore considerazione a queste ultime disposizioni di legge del tempo fascista che alla lettera ed allo spirito della Costituzione della Repubblica.

1. - Il giorno 8 ottobre 1947, il dr. Giorgio Girardet, pastore della Chiesa Valdese, recatosi a Pescolanciano (Campobasso), a celebrare il culto nella locale cappella valdese, dopo che da alcuni anni, in conseguenza delle vicende della guerra, tale culto era stato sospeso, veniva diffidato dal comando della stazione dei carabinieri a non ripetere l'atto, poiché in forza di tale sospensione il tempio di Pescolanciano doveva ritenersi come disautorizzato all'apertura. Ciò

senza tenere conto della lettera stessa della legge fascista (art. 1 del R. D. n. 289), che non parla affatto di revoca dell'autorizzazione all'apertura di un tempio.

2. - Il giorno 17 luglio 1949, il pastore valdese David Cielo, da Riesi (Caltanissetta), recavasi nel vicino comune di Sommatino, a tenere una conferenza nel cinema locale, organizzata dall'evangelico Giuseppe Uragano. Alla conferenza assistevano, oltre al sindaco del paese, anche il maresciallo dei carabinieri sig. Mauro Bazzano, che non faceva alcuna opposizione allo svolgimento del discorso. Successivamente così il pastore Cielo, come l'Uragano, erano denunziati dal maresciallo Bazzano alla pretura di Sommatino per avere tenuto una riunione in luogo aperto al pubblico, senza il preavviso di cui all'art. 18 del T. U. delle Leggi di P. S. Il 27 luglio 1949 il pretore di Sommatino condannava ambedue a giorni 10 di arresto e lire 1000 di multa, con la sospensione della pena per anni 2 e il beneficio della non iscrizione al casellario penale. È in corso la procedura di appello presso il Tribunale di Caltanissetta.

Può essere interessante aggiungere, per avere chiara idea del clima in cui l'episodio si svolse, che l'avvocato difensore del pastore Cielo venne convocato da elementi del clero locale e rimproverato per avere assunto l'incarico di simile difesa. È bene inoltre precisare che un giovane di Azione Cattolica, che aveva preso in pubblico la parola per ribattere la conferenza del pastore Cielo, non venne affatto denunziato insieme ai due evangelici.

3. - Nell'estate del 1949, lo studente in teologia della Chiesa Battista, Giuseppe Gasbarro, veniva inviato a curare spiritualmente la comunità di S. Gregorio Magno (Salerno). Il Gasbarro svolgeva in questa occasione una attività proselitistica, aumentando le file di tale comunità. Non essendo stato sufficiente ad arrestarla l'invio a S. Gregorio Magno di una missione dei PP. Passionisti, il Gasbarro si vedeva diffidato dalla locale stazione dei carabinieri a non svolgere ulteriormente il suo ministero religioso, in base a decreto analogo del Prefetto di Salerno, motivato in forza della Legge sui Culti Ammessi del 1929. In risposta a tale diffida, l'Opera della Chiesa Battista in Italia, nella convinzione di dovere lottare per il riconoscimento di quelle libertà civili, che sono garantite dalla Costituzione, ordinava formalmente al Gasbarro di continuare nel proprio ministero. Domenica 24 luglio 1949, i carabinieri entravano nella cappella battista di S. Gregorio Magno e fermavano lo studente Gasbarro, conducendolo in camera di sicurezza e denunziandolo successivamente alla pretura di Buccino (Salerno) per violazione al disposto della Legge sui Culti Ammessi. L'Opera Battista elevava allora energiche proteste presso il governo italiano e presso l'ambasciata americana. Richiesto di informazioni da parte della Presidenza del Consiglio, il Ministero degli Interni rispondeva con nota del 22 agosto (n. 31973/392), affermando che il Gasbarro teneva una riunione ai fedeli sulla pubblica piazza. Esso dava cioè una versione dell'accaduto diversa da quella resultante dal verbale di fermo dei carabinieri di S. Gregorio Magno, dal quale si rilevava chiaramente come il Gasbarro fosse stato fermato nell'interno della cappella evangelica. La pretura di Buccino, davanti alla quale veniva trattata successivamente la causa, attenendosi alla versione dell'accaduto dei verbali dei carabinieri, piuttosto che a quella successivamente diramata dal Ministero degli Interni, assolveva con formula piena il Gasbarro.

4. - Nel maggio 1949, il pastore valdese Luigi Santini, ministro della chiesa di Felonica Po (Mantova) veniva invitato da alcuni simpatizzanti a tenere una conferenza a Carpi d'Adige (Verona). Recatosi sul luogo, il pastore Santini veniva affrontato dal comandante dei carabinieri della stazione di Barocchella, nella cui giurisdizione trovasi la località Carpi d'Adige e diffidato dal prendere la parola in pubblico, anche qualora la riunione fosse stata preavvertita, se non fosse stato in grado di esibire un permesso della Questura di Verona. Il pastore Santini, pure sapendo che l'atto del comandante della stazione di Barocchella non era giustificabile ai sensi della Costituzione, si sotto-

metteva e andava a chiedere il permesso richiesto alla Questura di Verona. Quest'ultima lo concedeva col trascurabile ritardo di un mese e mezzo. Una bazzecola cioè per il pubblico che a Carpi stava aspettando che la conferenza avesse inizio.

Può essere utile notare che la stessa zona padana attorno a Felonica Po fu già in regime fascista teatro di persecuzioni contro gli aderenti o simpatizzanti per quel nucleo valdese, composto in grandissima maggioranza di elementi rurali. Si ebbero così bastonature nel Fascio locale, espulsioni dalle loro terre di affittuari colpevoli di recarsi al tempio evangelico, ecc.

* * *

Il caso del pastore Santini e del lungo ritardo incontrato dalla sua domanda di autorizzazione a tenere una conferenza — di una procedura cioè assolutamente inconsueta da parte delle autorità nei confronti di partiti politici, associazioni od enti — richiama da vicino tutta un'altra serie di casi, in cui lo spirito di ostilità delle autorità italiane nei confronti delle minoranze evangeliche si estrinseca mediante una tattica di resistenza passiva, consistente nel non rispondere alle domande, richieste di autorizzazione ecc., provenienti da comunità protestanti. In altri termini, se i protestanti si rassegnano a stare entro i limiti della legge fascista sui culti ammessi, chiudendo un occhio sul fatto che esiste invece una Costituzione democratica, e domandando tutti i permessi, le autorizzazioni ecc., previsti da questa legge, si evita di dare loro risposta. Se viceversa non chiedono queste tali autorizzazioni o fanno da sé, fidando nella Costituzione, si infilano in guardina perché violano la legge. E perché non ci si accusi di parlare a vanvera di significativi silenzi da parte delle autorità, esponiamo ai nostri lettori alcuni casi in proposito.

1. — L'art. 8 già citato della Costituzione prevede che i rapporti tra le minoranze religiose e lo Stato italiano siano regolati per legge sulla base di intese reciproche. Dal giorno della promulgazione della Costituzione ad oggi è scorso già parecchio tempo; le denominazioni evangeliche hanno cercato di arrivare alle intese collo Stato previste dall'art. 8. Fino a tutt'oggi, si sono sempre urtate colla sistematica apatia delle autorità governative, le quali non hanno ancora trovato il tempo di concludere alcunché in materia.

2. — Come è noto, gli inizi della campagna di Abissinia coincisero con l'inizio di una fase di sempre più accentuate persecuzioni del governo fascista contro gli evangelici italiani. Chi più, chi meno, tutte le organizzazioni religiose evangeliche risentirono duramente di questa ondata, dalla chiesa metodista che ebbe due pastori (A. Piccirillo, ministro a Salerno e Fr. Cacciapuoti, residente

a Villa S. Sebastiano) inviati al confino, all'Esercito della Salvezza, che ebbe stroncate le proprie attività e arrestati e confinati parecchi dei suoi membri, dai valdesi, bersagliati di provvedimenti di polizia, ai battisti. Nessuno però risentì così fieramente della rinnovata concordia tra lo Stato e la Chiesa, occasionata dalla campagna per la conquista dell'Impero, come le umili comunità dei « Pentecostali », che da alcuni anni avevano incominciato ad attecchire particolarmente in ambienti rurali del Meridione. Con circolare del 9 aprile 1935 prot. 600/158 il Ministro degli Interni Buffarini Guidi impartiva a tutti i prefetti l'ordine di scioglimento delle comunità pentecostali, accusandole di « pratiche religiose contrarie all'ordine sociale e nocive all'integrità fisica e psichica della razza ». Mentre una bene orchestrata campagna di stampa gettava il ridicolo su queste comunità, definite lepidamente come assemblee di « tremolanti », confini e galere fasciste si riempivano generosamente di centinaia di poveri contadini ed operai siciliani od abruzzesi, colpevoli di avere abbandonato la Chiesa Romana per il protestantesimo pentecostale.

Caduto il fascismo, le comunità pentecostali tornavano a riorganizzarsi. Ma non appena si delineava nuovamente in seno al governo italiano una prevalenza democratico-cristiana, la circolare Buffarini-Guidi del 1935 tornava immediatamente in vigore. Ai primi di aprile del 1947 già erano state chiuse le chiese pentecostali di Trapani, S. Elisabetta (Agrigento), Montallegro (Agrigento), Benevento-Bonea (Benevento), ed era proibito l'esercizio del culto relativo. Altrove, cioè a Giarratana (Siracusa) e Castelli (Teramo) oltre alle proibizioni suddette si vedevano tradotti davanti ai giudici gli « anziani » delle relative comunità, in quanto colpevoli di avere violato la legge sui Culti Ammessi del 1929. Il presidente dell'Opera Pentecostale, sig. Umberto Gorietti, protestava presso i Ministri degli Interni e di Grazia e Giustizia, cercando di richiamare l'attenzione dei partiti politici antifascisti sul caso dei suoi fratelli in fede. Personalità politiche diverse si interessarono della questione. L'allora sottosegretario alla Marina Mercantile, on. Giosuè Fiorentino, assicurò con sua lettera del 31 maggio 1947 che i provvedimenti limitativi del culto dei pentecostali sarebbero stati revocati. Si ebbe difatti un certo periodo di distensione. Ad esso però seguì a poche settimane di distanza una nuova ripresa di misure coercitive. Il 17 agosto 1947 era proibita la riunione degli evangelici pentecostali a Paduli (Benevento); due « anziani » locali venivano fermati e trattenuti diverse ore. Il 20 agosto, un decreto del Prefetto di Napoli ordinava la chiusura della chiesa di Pompei (Napoli). Tale decreto si richiamava alla circolare Buffarini-Guidi, che il Ministero degli Interni aveva ordinato dovesse considerarsi tuttora in vigore con foglio nu-

mero 01815/69168, in data 6-3-1947. Seguivano analoghe chiusure di locali di culto e proibizioni di riunioni a Bonea (Benevento) il 29 settembre, a S. Biagio Platani (Agrigento) l'11 ottobre, Messina (3 novembre), Ravanusa (Agrigento) l'8 novembre, Alessandria della Rocca (Agrigento), Casteltermini (Ibid.) il 16 novembre, Ribera (Agrigento) il 22 novembre, Raffadali e Cinciana (Agrigento) il 27 novembre. Ancora nello stesso giro di settimane, il 19 novembre venivano mandati sotto processo gli « anziani » della chiesa di Popoli (Pescara).

Dopo tali azioni da parte delle autorità, il Presidente dell'Opera Pentecostale, protestava nuovamente in data 10 dicembre 1947. Nessuna risposta veniva accordata a questi lamenti. Uguale sorte ricevevano nuove sollecitazioni rivolte posteriormente. Il Sottosegretario agli Interni, on. Marazza, interpellato in proposito prometteva la abolizione della circolare Buffarini-Guidi. Da allora però niente è stato fatto in tale senso. I Pentecostali, per cercare di entrare nella legalità, provvidero a darsi un'organizzazione centrale responsabile, cui aderirono oltre 260 delle loro comunità, e chiesero di essere riconosciuti alla stessa stregua delle altre denominazioni evangeliche già operanti in Italia. Nemmeno stavolta riuscirono a vincere il mutismo delle autorità.

Che cosa significhi in pratica per parecchie migliaia di cittadini italiani questo silenzio e questo mancato ritiro della circolare Buffarini-Guidi possono illustrarlo eloquentemente talune lettere pervenute alla Presidenza dell'Opera Pentecostale in Roma da varie località, di cui stralciamo alcuni brani ad informazione dei nostri lettori. Conviene avvertire che tali brani di lettere si riferiscono ad avvenimenti verificatisi negli ultimi tempi e posteriormente ai fatti del 1947 fino a qui esposti.

Lioni (Avellino). - Scrive il signor Rocco Ciotta, anziano del gruppo, che circa otto mesi fa si recarono in quel paese alcuni frati che ebbero un incontro col sindaco e col maresciallo; dopo pochi giorni il detto Ciotta fu chiamato in caserma e gli fu ingiunto di non continuare a tenere riunioni non essendo un ministro riconosciuto. Il Ciotta fece osservare al maresciallo che siamo in un regime di libertà e che, non essendovi una chiesa, ma un semplice locale, poteva tenervi riunioni private; un'identica esposizione fece alla Questura di Avellino. Dopo qualche giorno, ricevette la visita del maresciallo e di due carabinieri che gli imposero di chiudere il locale minacciandogli l'arresto ed elevandogli contravvenzione; il Ciotta si appellò, ma non ottenne giustizia. Ora i fedeli sono costretti a radunarsi segretamente in qualche casolare delle campagne circostanti ed attendono ansiosamente il momento di poter rientrare nel loro vecchio locale di riunioni. Il Ciotta ci fa notare che, per quanto abbia fatto, non è riuscito ad ottenere un documento scritto dalle autorità.

Montella (Avellino). - Scrive il rappresentante del piccolo gruppo di Montella (contrada Tagliabosco): « Il 15 agosto del 1948 venne il maresciallo dei carabinieri mentre tenevamo il culto e mi chiese se avevamo il permesso di

riunirci; gli risposi di no e gli feci notare che dal 1929 tenevamo le riunioni e che perciò non era necessario avvertire la Questura; ma il maresciallo non volle sentir ragioni e mi elevò il verbale. Il 7 aprile 1949 si fece la causa e fui condannato in pretura a lire 10.000 di multa, un mese di carcere e due anni di sospensione. Io mi sono appellato, ma non avendo modo di difendermi mi metto nelle mani del Signore. CAVALIERE ANTONIO ».

Matera. - Scrive il pastore del gruppo di Matera, MICHELE ANDRISANI: « L'8 maggio 1949 avremmo dovuto amministrare il Battesimo ai nuovi convertiti nelle acque di un fiume vicino, dove eravamo soliti andare, ma il Questore di Matera, a cui avevo presentato regolare avviso per iscritto, mi ha proibito tale servizio religioso in base ad un ordine del governo (Foglio numero 01815/69168 del 6 ottobre 1947). Pertanto, per non contravvenire all'ordine del Questore, abbiamo amministrato il Battesimo in una casa privata, costruendo una grande vasca in legno. Come dobbiamo dunque regolarci per l'avvenire? C'è o non c'è libertà religiosa in Italia ora che ci troviamo in un regime democratico, o dobbiamo continuare a soffrire come al tempo del fascismo? ».

Altavilla Irpina (Avellino). - « Come ho già scritto altre due volte, vi comunicò che il nostro piccolo locale è stato chiuso dai carabinieri per ordine della Questura con la legge del 1939; se potete mandarmi qualche documento onde comprovare la nostra libertà, mandatemelo. CARUSO VINCENZO ».

Campofiorito (Palermo). - Un'accorata lettera scrive ROSARIO DI PALERMO di Corleone, delegato dei pentecostali per la zona, a proposito delle difficoltà creategli dal brigadiere comandante la stazione dei carabinieri di Campofiorito per le intromissioni del parroco del luogo (certo Felicione), che già nel 1942 era arrivato a schiaffeggiare pubblicamente l'allora incaricato TAMMUZZO GIUSEPPE. « Non è stato concesso, com'era stato ripetutamente richiesto, un permesso di tenere una riunione pubblica di evangelizzazione, con la scusa dell'ordine pubblico, mentre questa scusa non è esistita per la celebrazione della « festa » dell'Unità e per i continui festeggiamenti cattolici. Le autorità non sono imparziali, ma fanno due pesi e due misure: s'invoca una giustizia in cui la legge sia uguale per tutti gli italiani, essendo passati i tempi in cui si facevano questioni di razze e di religioni ».

Milena (Caltanissetta). - « La sera del 28 maggio 1949 alle ore 22, eravamo riuniti una ventina di fedeli e tenevamo un servizio religioso secondo il rito evangelico, in una casa sita nel comune di Milena (villaggio S. Michele). Alla fine del servizio, durante l'ultima preghiera, entrò il maresciallo dei carabinieri, comandante la locale stazione, accompagnato da una pattuglia di carabinieri, tutti con i mitra spianati. Dapprima s'indirizzarono verso il fratello Mattina Domenico, che recitava la preghiera, mentre gli altri fedeli ascoltavano, e gli inflissero delle nervate; poi il maresciallo si rivolse a me, che presiedevo la riunione, e mi spinse al muro con il mitra puntato allo stomaco, dicendomi: — Tu devi andare via di qui.... (non riferiamo altre parole sconce pronunciate dal *tutore* dell'ordine e del buon costume). — Mentre eravamo con le mani in alto, secondo come lui ci aveva ordinato, ci chiese le generalità e perquisì tutti gli uomini. Alla fine rimandò le donne e condusse noi uomini in caserma. Ivi ci caricò d'insulti, e man mano che interrogava, mandava via quelli del paese; io fui trattenuto e schiaffeggiato. L'indomani fui accompagnato da un carabiniere al Municipio dove trovai pronto il foglio di via per rimpatrio obbligatorio al mio paese ACQUAVIVA GANDOLFO » (Racalmuto - Agrigento). Seguono le firme dei fedeli.

Cavaso del Tomba (Treviso). - Violente dimostrazioni di folla e minacce di passare a vie di fatto segnala da quel centro Enrico Marin. Il culto pentecostale è stato proibito anche in tale località, in base alla nota circolare Buffarini Guidi. Ad avvalorarne la testimonianza aggiungiamo copia fotografica

COMUNE DI CAVASO DEL TOMBA

PROVINCIA DI TREVISO

N. 130[illegible]   lì 2 Febbraio 1950

Risp. a nota N. ——

OGGETTO: Culto Pentecostale – Cittadini americani Marin Enrico e Nicoli Elisabetta.

Al Signor MARIN Enrico fu Giacomo
presso Sig. Girardel Giulio
Via Molinetto n° 78
CAVASO DEL TOMBA

In esecuzione alla nota n° 01007/Gab. in data 30 gennaio 1950 del Sig. Reggente la Questura di Treviso, relativa all'oggetto, Le trascrivo per co noscenza il testo della nota medesima:

""" Al Signor Sindaco di Cavaso del Tomba – Al Comando Compagnia Carabinie ri di Treviso – e p.c. al Signor Prefetto di Treviso – Al Comando Gruppo Ca rabinieri di Treviso.

Il cittadino statunitense Marin Enrico fu Giacomo ha presentato istanza per essere autorizzato a svolgere pubbliche funzioni di culto evangelico in una sala di Cavaso del Tomba, all'uopo fatta allestire.

Il predetto è in possesso di una tessera rilasciata in data 25 maggio 1949 dal Consiglio Generale delle ""Assemblee della Società di Dio"" con sede a Springfield (Missouri U.S.A.), dalla quale risulta autorizzato ad esercitare le funzioni di ministro di culto fino al 1° settembre 1950.

Il Ministero dell'Interno-Direzione Generale dei Culti –, all'uopo interes sato, in data 24 corrente ha fatto in merito conoscere che " l'Opera Assem blee di Dio " in Italia, con sede provvisoria a Roma – Via Frattina 35 – si identifica con la Chiesa Cristiana Pentecostale, il cui culto non è ammesso al libero esercizio in Italia, con relativa impossibilità a conseguire ai fi ni di legge l'approvazione dei ministri del culto, l'apertura di templi ed oratori e le pubbliche riunioni.

Il Marin pertanto non può essere riconosciuto ministro di culto, né otte nere l'autorizzazione per l'apertura della sala di cui sopra e per indire riunioni in luogo pubblico, dovendosi la sua attività limitare esclusivamen te a riunioni private a termini del combinato disposto degli art. 14,17 e 19 della Costituzione in relazione all'art. 18 del T.U. Leggi di P.S. .

Mentre il Sig. Sindaco è pregato di fare analoga comunicazione all'interes sato, il Comando Compagnia Carabinieri vorrà disporre opportune misure di vigilanza dirette ad impedire l'esercizio pubblico del culto in parola ed a prevenire eventuali turbative dell'ordine pubblico che potrebbero verificarsi nella zona di Cavaso del Tomba, la cui popolazione, eminentemente cattolica, mal sopporta l'azione di propaganda e proselitismo che il Marin va svolgendo.

Si resta in attesa di assicurazione. IL REGGENTE LA QUESTURA: F.to V. Visco""

IL SINDACO
(Giuseppe Salvestrin)
G. Salvestrin

COMUNE DI CAVASO DEL TOMBA

RELAZIONE DI NOTIFICA

Il sottoscritto Messo Comunale dichiara di aver oggi notificato al Sig. Ma rin Enrico fu Giacomo copia della presente nota, consegnandola a mani dello stesso

Cavaso del Tomba, 11 febbraio 1950.

IL RICEVENTE   IL MESSO COMUNALE

ALLEGATO I.

di una lettera del comune di Cavaso del Tomba (Treviso), del 2 febbraio 1950, riproducente altra della Questura di Treviso in data 30 gennaio 1950 (v. allegato I).

3. — È sorta a Monte San Giacomo (Salerno) una comunità evangelica aderente all'Opera della Chiesa Cristiana dei « Fratelli » con sede a Firenze. Per restare entro i limiti dell'art. 2 del R. D. 28 febbraio 1931, i « fratelli » di Monte San Giacomo hanno chiesto che fosse estesa alla loro località la giurisdizione già concessa per il centro di Poggio Imperiale (Foggia) al ministro di culto sig. Saverio Longo. La domanda è stata presentata al Ministero degli Interni in data 5 febbraio 1948, sollecitata il 24 luglio 1948, sollecitata ancora nello scorso anno dal Presidente dell'Opera, sig. Valentino Carmignani, il quale scrisse altresì personalmente al Presidente del Consiglio, on. De Gasperi. Da allora nessuna risposta è ancora stata concessa, sia pure negativamente. Può essere interessante aggiungere che il sindaco di Monte San Giacomo è legato da relazioni familiari con elementi del clero locale e che proprio da questo sindaco è partita costantemente la più decisa opposizione alla richiesta degli evangelici.

4. — Bersagliata altresì dall'ostilità del Regime fu la Società Biblica Britannica e Forestiera, che è — come è noto — la massima istituzione internazionale per la stampa e la diffusione della Bibbia. Per avere un'idea delle condizioni in cui si è svolto talora in Italia il lavoro di questa Società, basterà ricordare il caso di Soriano sul Cimino, dove l'8 gennaio 1934 un gesuita fanatizzava la popolazione che si slanciava contro il « colportore » Maini, gli strappava le Bibbie che aveva seco, le quali venivano date alle fiamme, e minacciava addirittura di linciarlo. Il Maini veniva salvato a stento da un carabiniere, che si opponeva alla folla colla rivoltella in pugno. Il gesuita era denunziato al Tribunale Penale di Viterbo che il 16 ottobre lo condannava a 15 giorni di reclusione per violenza privata. Il gesuita però, scoppiata la campagna d'Abissinia, si recava come cappellano in Africa, poi ricompariva in questa veste davanti alla Corte di Appello di Roma, sosteneva di aver voluto opporsi all'agente di una società inglese ecc. ecc., ottenendo così una sentenza (30 aprile 1936), che lo assolveva perché il fatto non costituiva reato, mentre contestava al Maini la violazione dell'art. 18 del T. U. sulle leggi di P. S.

Al solito, passata guerra e fascismo, la S.B.B.F. ha ripreso la propria attività. Ma si è trovata davanti alla difficoltà di importare in Italia le sue Bibbie stampate in Inghilterra. Una richiesta dell'agente della Società diretta il 6 giugno 1947 al Ministero del Commercio Estero, onde venisse consentito l'ingresso in Italia di sette casse di Bibbie giacenti nel porto di Napoli, è stata rigettata. Naturalmente il Ministero si è appellato alle note restrizioni valutarie, ecc.

È però abbastanza significativo che restrizioni del genere non vengano fatte valere nei rimanenti stati europei, ad eccezione della Spagna franchista e della Russia di Stalin. In tal modo le Bibbie restavano a giacere a Napoli per un anno intero. Solo il 4 giugno del 1948 infatti, l'agente della S.B.B.F. arriva ad ottenere il permesso di importazione, dopo reiterate suppliche, minacce di appellarsi all'opinione pubblica straniera e simili. Si può sempre rispondere che il Ministero del Commercio Estero non ha fatto che applicare la legge e che era in suo diritto pensare che l'ingresso di quelle sette casse di Bibbie dall'Inghilterra in Italia potesse turbare gravemente l'equilibrio della nostra bilancia commerciale. Sarebbe però interessante sapere se il Ministero adotti analogo comportamento nel caso di oggetti o libri necessari per il culto cattolico.

* * *

Accanto ai casi in cui le autorità italiane applicano la legge nel senso più restrittivo possibile ai danni degli evangelici, ovvero a quelli in cui tali autorità non rispondono affatto alle istanze degli evangelici o vi rispondono con tale ritardo da renderle presso che vane, si devono citare quei casi in cui i poteri discrezionali conferiti dalla legge alle autorità vengono usati in maniera apertamente vessatoria nei confronti degli acattolici, ovvero quei casi in cui l'altrui sopraffazione ai danni degli evangelici viene accolta con la più sovrana indifferenza da parte delle pubbliche autorità. Ecco anche stavolta una casistica, che mostra ad usura la continuità d'azione tra regime fascista e regime democristiano.

1. - Il 23 marzo 1940 (in regime fascista) un vecchio evangelico di Ginosa (Taranto), certo Galli, era arrestato insieme alla sua figlia perché aveva suonato la campana della chiesa evangelica per annunziare un culto, nel tempo in cui si stava svolgendo in paese la processione del Venerdì Santo. Nel dicembre 1949 (in regime democratico) il pastore della Chiesa Battista di Centocelle (Roma), sig. V. Veneziano, veniva citato davanti al Commissario della zona e diffidato dal fare uso delle campane della sua chiesa, con minaccia dell'applicazione degli art. 659 e 660 del C.P. Il singolare divieto destò ironici commenti non solo sulla stampa evangelica, ma su quella politica altresì. A tutto oggi però non è ancora stato revocato.

2. - Il 6 gennaio 1940 il prete di San Giacomo degli Schiavoni (Campobasso) pronuncia in chiesa un discorso talmente oltraggioso per gli evangelici locali, che l'«anziano» Giuseppe Scarinci della chiesa valdese lo denuncia ai carabinieri, facendo comparire a suffragare la propria denuncia 4 testimoni, tre dei quali cattolici. Il procuratore del re, venuto da Larino a Termoli per l'inchiesta, riceve la testimonianza di 76 persone, donne e giovanette mandate dal prete a dichiarare che la denuncia è falsa. Il 5 maggio 1940 il Questore di Campobasso fa chiamare lo Scarinci e lo rimprovera minacciosamente per «aver osato di denunziare un parroco». Al rimprovero fa seguire una diffida.

Tanto avveniva in regime fascista. Ed ecco cosa avviene in regime democratico. Un gruppo di evangelici intende a Sciacca (Agrigento) aprire un locale di culto; ottiene che il Questore di Agrigento accetti la domanda relativa, colla

ingiunzione però di rinnovarla ogni tre mesi. L'apertura doveva avere luogo il 12 marzo 1950. Il clero locale ed in particolare certo sacerdote Milazzo, aizzano l'Azione Cattolica contro questo tentativo dei protestanti. Una piccola folla di donne e ragazzi accorre al locale prima della sua apertura, ne inchioda la porta e innalza un muricciolo di pietre sulla soglia per impedire l'accesso. Poi si installa vicino alla porta e man mano che arrivano gli evangelici li malmena, strappando loro gli abiti e provocando lesioni più o meno gravi. Alle proteste degli aggrediti, le autorità rispondono di non potere far nulla. Il questore di Agrigento revoca l'autorizzazione all'apertura del locale.

3. - In regime fascista, il 13 giugno 1943 due valdesi, le sorelle Anna ed Elvira Sorfi, a Cerchio (Aquila), mentre cantano inni religiosi *all'interno* della loro casa, sono ingiuriate da persone che dall'esterno le avevano ascoltate ed invitate a smettere di cantare inni anti-nazionali. Due giorni dopo vengono chiamate dai carabinieri, diffidate dal cantare inni e dichiarate in contravvenzione.

In regime democratico, il cittadino americano di origine italiana, Enrico Marin, dimorante nel comune di Cavaso del Tomba (Treviso), richiede dal comune la locazione dell'acqua potabile per uso domestico e si sente rispondere con lettera in data 6 aprile 1950, a firma del Sindaco, che la Giunta Municipale rifiuta tale cincessione perché egli esercita in paese il culto pentecostale « che oltre ad essere proibito dallo Stato Italiano, urta il sentimento cattolico della stragrande maggioranza della popolazione di questo comune ». (V. in proposito l'allegato II, riproducente in fotografia tale delibera della Giunta di Cavaso).

4. - Nel settembre 1945, il pastore valdese Liborio Naso rivolge al provveditore agli studi di Ragusa una domanda per ottenere l'autorizzazione ad aprire una scuola infantile nella sua residenza di Vittoria. L'istanza è respinta perché per l'apertura della scuola occorre che vi sia garanzia che « i programmi didattici da svolgere debbono essere soltanto quelli prescritti dal superiore ministero, compresa la parte riguardante l'insegnamento della religione ». Nei mesi successivi, il pastore Naso rinnova la domanda, allega l'esempio di scuole evangeliche esistenti a Riesi, Pachino, Palermo ecc. Gli viene opposto nuovo rifiuto. Il provveditore agli studi si trincera dietro l'argomento che non sa spiegarsi come tali scuole abbiano potuto sorgere in passato.

5. - Chi abbia letto quel numero speciale del « Ponte » dedicato alle carceri, ricorderà forse quante volte i nostri prigionieri politici si incontrassero nelle galere fasciste con seguaci del movimento dei « Testimoni di Geova » o « Studenti della Bibbia ». Il loro forte spirito anti-militarista giustificava indubbiamente le feroci persecuzioni che si accanirono contro di loro nell'Italia fascista, nella Germania nazista e più recentemente nella Grecia neo-fascista, nel corso delle quali più di uno di questi sventurati venne addirittura condannato a morte.

Finito il fascismo, i « Testimoni di Geova » si sono dati ad una certa azione propagandistica, specialmente in Abruzzo, Emilia ecc. Ventotto giovani americani del loro movimento giunsero in Italia per partecipare a tale lavoro propagandistico. Tutti e ventotto però sono stati cacciati dal Ministero degli Interni, che ha rifiutato loro il permesso di risiedere in Italia. A Palermo la Questura locale oltre a minacciare questi americani di rinchiuderli in campo di concentramento, non volle concedere loro nemmeno il tempo materiale indispensabile per provvedere al trasporto delle masserizie di casa.

Il 22 settembre 1949 fu comunicato alla Questura di Teramo da parte dei « Testimoni di Geova », che gli affiliati a questo movimento residenti in Abruzzo avrebbero tenuto una riunione privata nella città e che il 30 ottobre un loro esponente avrebbe pronunziato un discorso nel cinema. Il 26 ottobre il questore dott. Suppa proibì il discorso in questione, motivando la sua decisione colla considerazione che la manifestazione consisteva « *in propaganda anticattolica e antinazionale*, in quanto risulta informata a spirito antipatriottico

COMUNE DI CAVASO DEL TOMBA

PROVINCIA DI TREVISO

N. 904 li 6 aprile 1950

Risposta a nota N. == del 31 marzo c.a.

OGGETTO: Domanda di concessione locazione acqua ad uso domestico.

Alla Signora M.a Cadini Amalia ved. Damini

Via Marconi

CAVASO DEL TOMBA

In esito alla Sua domanda in data 31 marzo u.s., relativa all'oggetto, si comunica che la Giunta Municipale ha determinato, ritenendo d'interpretare la volontà della maggioranza della popolazione, di non poter concederLe la locazione d'acqua per uso domestico nella casa posta in vicolo Buso n° 3, perché detta casa è abitata dal noto Sig. Marin Enrico fu Giacomo, il quale esercita nel paese il culto pentecostale, che, oltre ad essere proibito dallo Stato Italiano, urta il sentimento cattolico della stragrande maggioranza della popolazione di questo Comune.

Distinti saluti

IL SINDACO

[signature]

Allegato II.

e contro il dovere del servizio militare dei cittadini [che] offende il sentimento profondamente cattolico e civile di questa popolazione ». Quando i « Testimoni di Geova » si recarono alla sala affittata per la loro riunione privata, si sentirono rispondere dal padrone del locale che un Commissario di P. S. era stato da lui, imponendogli di rompere il contratto fatto coi « Testimoni di Geova », se non voleva subire spiacevoli conseguenze. (Cfr. allegato III, riproducente tale decisione del Questore di Teramo).

6. - A questi episodi, si potrebbero aggiungere i ben noti incidenti avvenuti a Frascati contro la missione americana della Church of Christ. Data la notorietà degli avvenimenti (dimostrazioni e sassaiole di giovani cattolici contro i missionari; intervento delle autorità italiane per espellere i missionari dall'Italia; esplosione di indignazione di numerosi organi di stampa degli Stati Uniti; ritiro da Roma del rappresentante personale del presidente degli Stati Uniti presso il Vaticano, signor Myron Taylor) riteniamo inutile tediare con un'esposizione particolareggiata i nostri lettori.

* * *

Inutile dire come a questi episodi più facilmente documentabili, se ne aggiungano in realtà infiniti altri che viceversa sarebbe quanto mai scabroso documentare in modo convincente. Tanto per farci comprendere dai nostri lettori, spigoliamo qua e là dalle lettere che ci sono pervenute in questi ultimi tempi.

A Menà di Castagnaro, a una ventina di chilometri da Felonica Po (quel tale paese, tanto per intenderci, dove fu arrestata la propaganda protestante facendo sfrattare dalle terre i contadini che osassero andare alla cappella valdese) c'è una valdese, unica evangelica del posto. Un giorno all'anno, il lunedì di Pasqua, i suoi fratelli in fede di Felonica Po vengono a fare una gita in bicicletta fino alla sua casa e lì celebrano insieme il culto evangelico. Quest'anno si è notato che qualche altro contadino dalle aie vicine si accostava alla casa della valdese per assistere anche lui a quel culto. Ciò ha messo in allarme qualcuno che siede abbastanza in alto loco da convincere la ricca proprietaria terriera, cui appartiene il fondo, ad andare da questa fittavola evangelica e ingiungerla di non ricevere più i suoi correligionari. Naturalmente, nel caso che la valdese si impunti e non voglia obbedire a queste amorevoli raccomandazioni, è facile capire cosa può seguirne.

In un centro operaio dell'Italia Centrale che non è opportuno menzionare, un pastore metodista organizza una chiesa evangelica. Un giorno si presenta da lui un ingegnere, funzionario di una pubblica amministrazione. Gli narra di essere un comunista-cattolico e come tale espulso dalla partecipazione ai sacramenti della sua chiesa. Afferma di non condividere le dottrine protestanti e di ritenersi tuttavia cattolico, malgrado la scomunica. Si sente però addolorato di dover passare la Pasqua senza conforto religioso; accetterebbe il pastore di recarsi a casa sua in quei giorni ed ivi celebrare la Comunione, pure sapendo che l'ingegnere comunista ed altri che saranno ivi con lui nelle stesse condizioni, annettono a quell'atto un significato diverso da quello che vi annettono i protestanti? L'altro — pastore assai liberale d'una chiesa proverbialmente larghissima di vedute, come la metodista — risponde di non avere nessuna difficoltà a questo e ricorda un precedente illustre, come quello di Ernesto Buonaiuti, che pure essendo decisamente contrario al protestantesimo e ritenendosi cattolico, era nondimeno ammesso fraternamente, financo a predicare, nella chiesa metodista di Roma. I due si lasciano con cordialità affettuosa. Ma prima che la progettata celebrazione abbia luogo, un provvido trasferimento (casuale?) spedisce l'ingegnere comunista a qualche centinaio di chilometri di distanza.

* * *

Prima di finire questa nostra già troppo lunga esposizione, crediamo ancora necessario richiamare l'attenzione dei lettori su alcuni ordini di fatti.

Da quanto sopra, è evidente che le più gravi pressioni anti-protestanti si verificano in ambienti rurali e particolarmente nel Meridione. Ciò sembra autorizzare l'ipotesi che si tratti di una azione diretta lungo la linea di minore resistenza. Mentre pressioni del genere sono minime o nulle contro nuclei protestanti di grandi città (dove accanto all'elemento popolano non manca un certo strato borghese di professionisti, insegnanti, uomini di affari ecc.) oppure di ambienti di proletariato operaio, esse si manifestano vivacemente laddove si tratti di nuclei dispersi nelle campagne e formati in prevalenza da umili lavoratori della terra. Non sembra assurda però l'ipotesi che la diversa sorte dei nuclei cittadini e di quelli rurali dipenda anche da una diversa valutazione della loro pericolosità attuale o potenziale.

Il protestantesimo italiano è stato praticamente paralizzato od obbligato a retrocedere nel ventennio fascista. Viceversa, da due o tre anni a questa parte, ha ripreso ad espandersi. Questa espansione nell'Italia centro-settentrionale avviene prevalentemente presso ambienti di proletariato operaio tipico, in cui valdesi, battisti e metodisti stanno creando un certo numero di nuove comunità. Più forte però è l'espansione protestante nel Meridione rurale, specialmente dopo la comparsa sulla scena di un moto così dinamico come quello dei pentecostali. Il protestantesimo cioè incomincia ad allignare non solo in quei ceti (borghesia intellettuale e proletariato operaio), che maggiormente sono distaccati dalla chiesa cattolica, ma proprio nelle zone più tradizionalistiche e gravate da un passato secolare di immobilità del Meridione rurale. È chiaro dunque che, in questi ambienti, esso rappresenta una rottura totale col passato, un fermento rivoluzionario, che non possono lasciare indifferente chi abbia interesse a mantenere nel loro sonno ancestrale le masse popolari del Sud.

L'asprezza particolare con cui vengono trattati i pentecostali è facilmente spiegabile col loro carattere di moto autenticamente popolare al cento per cento. In pratica, dal sanfedismo in qua, le campagne meridionali non hanno mai espresso da se stesse una loro propria iniziativa interamente popolare. Perfino il socialismo o il comunismo non sono un frutto della mentalità meridionale; sono moti nati nel settentrione e trapiantati nel meridione; moti la cui direzione resta sempre fuori delle campagne meridionali, in mano ad uomini in gran parte provenienti dalla borghesia in-

tellettuale centro-settentrionale o ad essa assimilati. Solo i pentecostali sono un moto formato e guidato tutto da popolani del Meridione, che ha il suo centro nel Meridione e da esso si protende gradualmente verso il resto dell'Italia, Quando un gruppo di contadini meridionali dà vita ad una comunità pentecostale, sceglie dal proprio seno gli « anziani », si avvezza a reggersi da solo con ordinamenti interni di sua spontanea creazione, non si accoda ad un moto del proletariato del Nord, come avviene nel caso di movimenti politico-sociali; non aspetta nessuna imbeccata da Roma o da Milano. Agisce da sé; da sé si occupa di mandare qualche « fratello » nel paese vicino per cercare di creare anche lì un'altra comunità pentecostale; da sè impegna battaglia col prete e coi maggiorenti del paese. Da sé trova nella sua Bibbia il codice di una moralità decisamente rigoristica, in contrasto con tutte le tradizioni di accomodante equivoco della sua gente, ed insieme la forza per non avere più paura né del maresciallo dei carabinieri, né della fattucchiera, né degli uomini di legge.

Ora in Italia tutto si può permettere e tollerare; ma questo fenomeno che avviene oggi in mezzo alle campagne meridionali — anche se per adesso si limita ad essere un fenomeno di comunità relativamente ristrette e non è ancora passato sul piano del moto generale delle masse — sotto la spinta di certo protestantesimo popolano, entusiastico, con una qualche vaga tinta neo-gioachimitica è cosa che evidentemente i precordi delle classi dirigenti italiane non possono sopportare. Che un popolano del Meridione aderisca ai « rossi », è già grave. Ma *transeat;* voterà pur sempre per l'avvocato o il professore; resterà pur sempre controllato da elementi provenienti — sia pure come « transfughi » — dalla borghesia. Ma che faccia *da sé*, veramente da sé, infischiandosene dell'avvocato e del professore, ah questo è veramente più di quello che in Italia si possa tollerare! E i fatti — in verità — lo dimostrano.

Lo dimostra fra l'altro il contegno stesso delle forze politiche italiane al riguardo. I liberali, ognuno lo sa, sono laicisti per definizione. Ma quando si tocca questo tasto, si assiste ad un curioso fenomeno. La stampa liberale, specie quei bei settimanali a rotocalco, su cui si forma l'opinione pubblica di tante migliaia di degnissime persone, non ha mai una parola per denunziare le violenze che si compiono contro certi gruppi protestanti. Ne ha invece a getto continuo per mettere in ridicolo (in quest'Italia, avvezza alla delicata ed austera spiritualità dei miracoli di San Gennaro e delle Madonne Pellegrine, è impossibile non essere di bocca un po' raffinata in fatto di cerimonie religiose....) quanto di bizzarro vi possa essere in queste manifestazioni religiose popolaresche. O magari per echeggiare volenterosamente quanto i padre Cavalli o i padre Gaetani vanno

asserendo circa i pingui vantaggi materiali (crediamo che i nostri lettori abbiano già avuto una congrua idea dei « vantaggi materiali » di cui godono in Italia i protestanti...) con cui si pagano *argent comptant* le conversioni al protestantesimo. Per esempio, quando uno squilibrato tranviere romano, già legionario in Spagna e già aderente a due o tre diversi movimenti religiosi, ebbe delle visioni della Madonna che lo convinsero a rifarsi cattolico e andò a raccontare, a chi voleva credergli, di avere avuto intenzione di assassinare il papa con un pugnale portato da Toledo, quella tale stampa si fece in quattro per diffondere ed accreditare la edificante narrazione. Nulla di male certo, in questo entusiasmo per le visioni del tranviere. Ma nulla di strano neppure se mediante certe autorevoli campagne di stampa, il maresciallo dei carabinieri di Vattelappesca sentirà confortata dalla pubblica opinione la sua decisa azione per farla finita con certi gruppi di pazzoidi, suscettibili di trasformarsi in criminali conventicole papicide.

Di repubblicani e socialisti dei lavoratori non è il caso qui di parlare, essendo evidente che la loro solidarietà governativa con la democrazia cristiana si spinge fino a condividerne tacitamente le responsabilità nel campo delle libertà religiose. Ma se qualche illuso potesse pensare che moti a carattere popolare destassero una certa simpatia in quegli ambienti comunisti o para comunisti, che affermano di avere a cuore sopra tutto gli interessi dei ceti popolari, farà bene a disilludersi subito. Naturalmente, quando si tratta di sfruttare qualche incidente per la polemica anti-governativa o per far vedere come le chiese protestanti rifiutino di allinearsi sul fronte della crociata anti-comunista col cattolicesimo politico, allora la stampa comunista o para-comunista non si fa tanto pregare. Ma non si fa pregare nemmeno di arrivare qualche zampata quando le venga il destro. Così, ad esempio, allorché avvennero gli incidenti di Frascati, si poté vedere l'edificante spettacolo della stampa governativa che attaccava quei protestanti, come agenti comunisti, e della stampa para-comunista che li attaccava ugualmente come agenti dello spionaggio americano. E così è avvenuto allorché recentemente la rivista dell'on. Basso (dimenticando un particolare trascurabile, come quello delle fraterne accoglienze che il suo direttore aveva trovato in tempi fascisti, reduce appena dal confino, in mezzo ad ambienti protestanti, che aprirono alla sua collaborazione, non certo priva di rischi in anni littori, un loro organo di stampa che era allora fra quanto di più libero e coraggioso si pubblicasse in Italia) attaccava violentissimamente gli evangelici, trattandoli di fascisti, reazionari e peggio, in quanto scarsamente convinti della bellezza di trasformare i loro pulpiti in sedi di propaganda staliniana.

Ciò autorizza a credere che il fatto che dei popolani italiani fac-

ciano da sé e trovino da sé la norma della propria condotta nelle pagine di una Bibbia, invece di riceverla bell'e fatta dall'alto, non sia cosa che piaccia troppo né a liberali da settimanali a rotocalco né ai teologi del marxismo di stretta osservanza. Resterebbe dunque da pensare che diversa possa essere l'attitudine di quei tali che non sono democristiani, né comunisti, né filo-democristiani, né para-comunisti. Ma sulla attitudine di costoro preferiamo, invece di esprimere un nostro giudizio, riportare semplicemente quello di un pentecostale, col quale parlavamo ultimamente per avere taluni documenti, che abbiamo inserito nel corso di questo articolo. Gli domandavamo infatti come mai nessuno dei parlamentari, soprattutto dell'opposizione, si fosse sentito mai spinto a prendere le difese della loro libertà. Ed egli sorrideva scrollando le spalle. Poi rifletté un momento e disse: « Veramente, qualcuno ci ha promesso di parlare, di difenderci e di farci avere giustizia. Ma, signore mio, nessuno ha mantenuto la promessa. Perché a difendere noi, si rischia e ci vuole coraggio. Molto coraggio. E anche i deputati... ».

GIORGIO SPINI

CHIESA E RELIGIONE IN ITALIA

Lungo molti secoli per gl'italiani la Chiesa di Roma fu la Religione. L'elemento istituzionale, che manteneva il senso del centralismo, di un'autorità capace di dare leggi per tutti, di un ordine pacato, che gl'Italiani si erano formati durante il dominio di Roma, si equilibrò con l'elemento individuale, mistico, sentimentale, culturale. Alla formazione e alla conservazione e propagazione del cattolicesimo tanto aveva dato il popolo dell'Italia; e alla sua volta il cattolicesimo, creatura e creatore, tanto aveva contribuito alla formazione dell'animo degl'Italiani. San Francesco iniziò la storia successiva degl'Italiani, e il dramma di essa, dello squilibrio tra minoranze e maggioranza, che arriva fino ad oggi. Prima di lui la tensione centrale dell'umanità dell'Occidente era stata di assimilare il Cristo, di viverne l'assoluta e incomparabile sovranità e la scossa data alla realtà del mondo e sempre continuante dal suo essere disceso sulla terra e il suo esser risorto dalla morte con una sovranità tanto più confermata: la presenza ecclesiastica era il mito e il mistero severo e sensibile e penetrante che stabiliva dappertutto la sua verticale aristocraticità.

San Francesco, che non volle essere sacerdote, iniziò un'altra via, quella dell'imitazione diretta di Gesù, dell'interiorizzazione umana della divina tragedia (nel periodo della trasformazione andava per la campagna di Assisi piangendo per la passione e crocifissione di Gesù); e vide la Chiesa non altro che la custode di ciò che era di Gesù Cristo, una specie di tabernacolo da tener pulito e da riverire fin se scorto da lontano; ma la presenza era di Gesù Cristo che soffre e redime nel cerchio di un amore da lui e per lui, esteso a comprendere tutte le creature. Cominciò da allora un'implicita differenza tra la Religione e la Chiesa, o, per dir meglio, San Francesco dette la forma più viva e più concreta religiosamente, per ciò che era possibile al suo tempo, agli elementi di escatologia e agli elementi di interiorità, che la Chiesa

aveva abbastanza presto, affermatasi come istituzione, frenato o squalificato. Ma il francescanesimo rimase minoranza, e minoranze furono, più o meno estese e talora anche tragiche, i riformatori umanistici italiani, Giordano Bruno con la riforma religiosa che aveva in animo, l'evangelismo protestante, il mazzinianesimo, i liberi pensatori, il modernismo, l'idealismo storicistico, le persuasioni rinnovatrici di Matteotti, di Amendola, di Gramsci, di Rosselli.

Di contro, insensibile, estranea o avversaria, rimase l'istituzione della Chiesa di Roma con la sua struttura e la sua capacità capillare di controllare l'animo della maggioranza degl'Italiani. I quali, o si presero le rivincite di quelle minoranze di eccezionale tensione, che talvolta finirono per operare fuori d'Italia, oppure si presero quelle anguste ma più frequenti del compromesso, della doppia verità o dell'indifferenza (« omnes Itali athei », fu detto nel Cinquecento), ed anche della satira. In generale si può ben dire che gl'Italiani accettarono una specie di dualismo e mezzadria, per cui da un lato restò la Chiesa come rappresentante del tema religioso e custode delle abitudini tradizionali e morali; dall'altro lato ebbero il loro svolgimento la vita politica, economica, artistica, filosofica, scientifica, ma non intendendo e dando a queste potenza rivoluzionaria, mai giocando tutto in alcuna di esse o nel loro complesso umanistico e moderno. I più intesero quelle attività come tali che non potessero assumere una trasformazione radicale del reale, neppure l'arte, che pur fu la trasfigurazione più sentita, forse, dagl'Italiani.

Il momento in cui l'istituzionalismo ecclesiastico cattolico prese la massima coscienza di sé e si rafforzò, fu quello della Controriforma, sotto la cui influenza o nel cui sviluppo vive ancora la Chiesa di Roma. La prova, invece, massima per le forze italiane fuori dell'istituzione cattolica, fu lo Stato uscito dal travaglio del Risorgimento, travaglio che ancora continua, ed anzi ha contrasti e impulsi di una vita più mossa di quella che si sviluppa entro l'istituzione cattolica. Il laicismo nazionale italiano affermò varie forme di autonomia dalla Chiesa, e noi, tra l'altro, non dobbiamo mai dimenticare (lo dicevo sempre tra i giovani durante l'antifascismo) ciò che esso operò dopo il 1860 e il 1870 per arginare la ripresa clericale, che avrebbe certamente sommerso tutto, come tenta di fare ora con i mezzi datile dal regime fascista e da potenze e fatti successivi. Ma il laicismo nazionale che prima ha avuto come figura rappresentativa il Carducci e poi il Croce, non ha portato ad una soluzione e ad un rinnovamento religioso extracattolico. La religione del libero pensiero repubblicano, civico, umanitario; la religione della libertà che, fondata su un valore etico, si serve delle varie strutture politiche ed anche economiche come mezzi al pro-

movimento della libertà; hanno dato sostanziosi frutti culturali, nobili figure di rettitudine morale, eroi anche e impetuose e incisive « azioni » politiche, ma non sono divenute il pane religioso degl'Italiani. I quali hanno, sì migliorato l'amministrazione del loro Paese, hanno diffuso cultura e abitudini moderne, ma non hanno affrontato il fatto della Chiesa nel suo aspetto religioso. D'altra parte i propositi di riforme amministrative, prese come tali, non hanno la forza di fondarsi e attuarsi radicalmente, perché l'Italia ha un grandissimo passato, che non potrà essere contrappesato e vinto che dalla tensione ad un avvenire complesso e veramente nuovo, non da semplici riforme e ritocchi. Perché volendo poco, si finisce col tornare a gravitare sul passato cattolico. Un riformismo semplicemente amministrativo può valere negli Stati Uniti americani, nell'Inghilterra, nella Scandinavia, che hanno avuto una riforma religiosa che li ha distaccati dal Medioevo e creato uno spirito e un largo ceto moderno, o sono sorti, come gli Stati Uniti, da un tessuto post-cattolico e post-medioevale. Ma in Italia, non essendovi stata riforma religiosa, il Medioevo è talora alle spalle, e il fondo non è stato mutato, e l'animo torna a gravitare lì.

Perché la Chiesa ancora custodisce, per molti Italiani, i momenti essenziali della vita, la nascita, le nozze, la morte; ed essa sola garantisce loro la continuazione dell'esistenza propria e delle persone care oltre la morte, alle quali persone essa lega anche col culto, con la preghiera, nella liturgica solidarietà. Essa appare anche come quella che rivendica una unione più larga e più intima, oltre le divisioni umane della politica, degli affari, delle passioni; ed anche elargisce il perdono, oltre la peccaminosità, che l'uomo sente in sé connaturata. Ed anzi quanto più uno tende ad una vita mondana, e gode dei suoi valori, relegando la religione in un altro piano, tanto più la Chiesa può persistere com'è: essa non deve temere i Giovanni Boccaccio, ma i Dante Alighieri, che frugano appassionati al centro: la Riforma poteva avvenire se gl'Italiani avessero continuato ad essere come Dante, non realizzandosi come Boccaccio o Ariosto, e il Mazzini aveva del dantesco, non del boccaccesco o ariostesco.

La Chiesa custodisce pure un altro elemento a cui l'italiano tiene, ed è la « festa », quel ché di superiore alla quotidianità e celebrativo, solenne, severo ed anche misterioso, che si effonde nella festa, che sovrasta il paesaggio, che si presenta anche nella bellezza vetusta degli edifici ecclesiastici e del rito e dei suoi arredi: un contadino stato prigioniero in Russia lamentava che là non avesse avvertito veramente la festa (e non so dove stesse precisamente) perché non aveva udito il suono delle campane. E d'altra parte la chiesa di Roma non ha avuto esitazione ad inserire e so-

vrapporre ai suoi temi etico-religiosi più puri una notevole efflorescenza leggendaria, miracolistica, superstiziosa: essa è sentita come la mediatrice e la ministra del soprannaturale, inteso non esclusivamente in un'austera linea religiosa (la Grazia che salva), ma molto spesso come sovrapotenza propizia, da Dio o attraverso i santi. E intorno a quel tragico nodo di passione, morte e resurrezione che era di Gesù, la Chiesa ha lasciato disporsi con rilievo massimo gli elementi della mitezza e della intercessione, impersonandoli in una madre beata e sofferente, Maria.

Questa è stata la religione di molti Italiani fino ad oggi, vissuta nella istituzione della Chiesa romana, soddisfatta di essa. E per questo lato bisognerebbe dire che Chiesa e Religione sono state e sono per gl'Italiani la stessa cosa, e che essi, pur con compromessi e accomodamenti, non hanno sentito la Chiesa diversa dalla religione che vivevano e volevano vivere. Invece non si può dire così sia per quelle « minoranze » lungo la storia italiana, riformatrici od oppositrici, che non sorgevano dal nulla e che pur tanto significano quando, per una civiltà vista nel suo insieme, non si faccia questione di numero, ma di valore; sia, e questo ora più ci riguarda, perché la situazione attualmente si sta movendo. Se si guarda alla qualità delle persone conformiste totalmente alla Chiesa, se si guarda al gusto ed alla produttività di questa nel campo culturale, a quanto e quale entusiasmo essa suscita, si vede che malgrado tutto, e malgrado il « potere » da essa posseduto ed esercitato, come è sua tendenza, senza limite esteriore o interiore, c'è qualche cosa che religiosamente è rallentato e non è sentito e approvato con passione. La stessa recente e visibile alleanza col regime fascista ha suscitato una diffidenza che anche religiosamente può dare i suoi frutti.

È vero soltanto ad un occhio superficiale, ed è facile argomento dei predicatori che hanno a che fare con incolti o con acritici, che gli attacchi mossi alla Chiesa siano stati vittoriosamente respinti per il fatto che « essa dura da venti secoli ». A parte il fatto che, per es., la religione ebraica dura da più tempo, e che anche il fondamento di questo argomento è tutt'altro che religioso ed è, invece, di potenza, non è vero che i tre assalti finora condotti, dal punto di vista filosofico sui fondamenti metafisici, dal punto di vista storico-critico sui testi e le leggende, dal punto di vista politico-sociale sulla dottrina politica e sociale del cattolicesimo, non abbiamo aperte altre vie alla civiltà e sottratto ragioni di esistere alla Chiesa romana. Ma c'è poi un quarto assalto che essa è meno preparata a sostenere, e contro il quale non valgono gli argomenti della diversità e di una specifica funzione da difendere, come contro la filosofia, la critica storica, la politica; ed è l'assalto del punto di vista

religioso, la possibilità di una vita religiosa diversa. Non si tratta più della scelta del Cinquecento tra il Gesù della Chiesa e quello del Vangelo, quando gl'Italiani, per un insieme di ragioni, scelsero il primo; si tratta ora di qualche cosa di più largo, che assume forza non da elementi interni alla Chiesa stessa, ma da altri, di origine estranea e con un proposito e un dispiegamento più ostile. Non solo è maturato fino a questo secolo, che è decisivo, un modo di concepire la realtà non più cattolico (per es. circa i fatti della scienza), e una coscienza e conoscenza storica che è critica (per es. circa i Vangeli), e una riforma delle strutture politiche e sociali estranea alla dottrina della Chiesa e indipendente dal suo permesso; ma gli stessi elementi religiosi vengono a poco a poco a disporsi diversamente. La solidarietà viene sentita come fondata oltre un fatto ecclesiastico; l'inferno eterno come inconciliabile con la bontà di Dio; i morti come presenza intima; la realtà trascendente come quella che invece è imminente, e qui sarà, e costituirà, se useremo validi strumenti di liberazione, una nuova umanità e nuova società e nuova realtà (risorge quell'escatologismo e preparazione alla « fine » che la Chiesa aveva espunto presentando sé come regno di Dio); e al Tu del teismo e del culto viene, per più o meno larga parte, sostituito il tu di infinita apertura a tutti, vivendo non il Dio che chiede, ma il Dio che si apre, il Dio di vocazione e non il Dio di garanzia. Di contro alla Chiesa che difende il passato e fa di tutto per tenere l'Italia conformista ad esso, e la frena e chiude, come fece unitamente al fascismo, quando l'Italia voleva aggiornarsi alle civiltà democratiche dell'Est e dell'Ovest, sta una tensione escatologica sociale ed anche religiosa per un rinnovamento tale che non ha più a che fare col cattolicesimo, anche come religione. Il mazzinianesimo, il marxismo, il modernismo, i libri e i numerosi convegni recenti sul problema religioso attuale e per un rinnovamento, sono tutti elementi che hanno già fondato la loro vita in Italia e che, lentamente come è la trasformazione religiosa, hanno operato e operano per condurre la religione ad essere quello che essa è, « liberazione »; ma con strumenti diversi da quelli del cattolicesimo; religione, dunque, fuori della Chiesa e diversa da essa.

ALDO CAPITINI

REPUBBLICA PONTIFICIA

1. — Questa carta costituzionale che si legge così composta di 139 articoli ed entrata in vigore il 1 gennaio 1948, rispecchia essa fedelmente la vera costituzione italiana? L'ordinamento dei pubblici poteri che oggi regola il popolo italiano è veramente questo? è soltanto questo? o c'è qualcosa che in questa carta non è scritto, ma che in realtà conta più di quello che è scritto?

Intanto, com'è già stato detto a sazietà a chi s'ostina a non voler sentire, questa costituzione, anche a prenderla com'è scritta, non è ancora tradotta interamente in organi funzionanti: essa è, per antomasia, « *l'Incompiuta* ». Nelle strutture finora attuate (o rimaste invariate), essa è poco più che l'Italia albertina tradotta in vocabolario repubblicano. L'unica differenza è che al Quirinale, al posto di un'ombra, c'è un uomo: un uomo saggio e sapiente, scelto dalla fiducia dovuta ai suoi meriti e non imposto per privilegio d'eredità, che per la prima volta ha portato nel cattivo gusto di quelle stanze auliche, dove non esistevano scaffali, la nobiltà di una biblioteca e il fervore di un pensiero. È già molto, per distinguere la repubblica dalla monarchia; ma in realtà tutti gli istituti più nuovi e più caratteristici, che dovevano render diversa questa repubblica da quella monarchia, rimangono per ora sole promesse non mantenute: l'ordinamento regionale, la corte costituzionale, l'autonomia giudiziaria, il consiglio nazionale dell'economia e del lavoro, il referendum.

E poi, anche se tutto ciò che è scritto fosse apparentemente attuato, ci sarebbe ancora da domandarsi qual è la realtà costituzionale che si nasconde dietro queste formule giuridiche: le quali, se non le nutre dal didentro la circolazione delle forze politiche, sono destinate ad atrofizzarsi e a rimanere insegne dipinte sulla facciata.

Abbiamo avuto per venti anni, sotto il regime fascista, l'esperimento di un ordinamento giuridico a doppio fondo, nel quale, dietro lo scenario venerando dello statuto albertino, un regime di assolutismo dittatoriale faceva tranquillamente i suoi affari. Non vorremmo che anche la Repubblica diventasse un apparato di illusionismo costituzionale dello stesso stampo!

Repubbliche, ce ne possono essere di tanti modelli: anche l'Argentina è una repubblica; anche il Portogallo è una repubblica; e la Spagna non è una monarchia. Qualcuno già si è posto il problema

se questo ordinamento italiano, quale giorno per giorno lo viene plasmando con fatti più che con leggi la pratica del partito dominante, sia, piuttosto che la repubblica di Mazzini, quella di Tommaseo; in termini costituzionali, il problema potrebbe porsi più precisamente così: se la odierna costituzione italiana somigli di più (o si avvii a somigliare, se questo processo di approssimazione non si fermerà) alla costituzione della Repubblica romana del 1° luglio 1849, o a quello « statuto » che Pio IX era stato costretto a concedere *obtorto collo* più di un anno prima, nel marzo del 1848.

In questo statuto pontificio c'erano alcune provvide disposizioni che forse, nella prassi costituzionale d'oggi, può essere opportuno tener presenti come sano criterio di orientamento. Anche in quella costituzione c'era il sistema bicamerale (l'Alto Consiglio ed il Consiglio dei deputati: art. 2), ma le leggi non potevano entrare in vigore, se non erano sanzionate dal Papa, udito il voto dei cardinali (art. 33, 34, 52); anche lì c'era la libertà di stampa, ma con opportuni temperamenti (« l'attuale preventiva censura governativa o politica per la stampa è abolita, e saranno a questa sostituite misure repressive da determinarsi con apposita legge. Nulla è innovato quanto alla censura ecclesiastica stabilita dalle canoniche disposizioni, fino che il Sommo Pontefice nella sua Apostolica autorità, non provvegga con altri regolamenti »: art. 11); anche lì i deputati erano eletti, ma per essere elettori ed eleggibili si richiedeva la professione della religione cattolica, « la quale è condizione necessaria pel godimento dei diritti politici dello Stato » (art. 25).

Sarebbe una bella sorpresa se a guardar contro luce la carta costituzionale della Repubblica italiana del 1948, ci si dovesse accorgere che nell'impasto di questa carta son rimasti miracolosamente impressi in filograna, invece della stella della nuova repubblica, proprio questi articoli dello statuto pontificio di un secolo fa!

2. — In questo desiderio di verità e di chiarezza, che porta non solo i politici, ma anche i giuristi non schiavi della lettera, a ricercare qual è oggi, non tanto sui testi stampati quanto nella realtà viva, l'ordinamento costituzionale che regge l'Italia, due indagini preliminari sono lecite: la Repubblica italiana è veramente una repubblica *democratica?* E l'Italia è veramente uno Stato *indipendente e sovrano?*

Intendiamo per repubblica democratica quella nella quale tutti i cittadini concorrono in misura giuridicamente uguale alla formazione della volontà dello Stato che si manifesta nelle leggi, e in cui in misura giuridicamente uguale tutti i cittadini partecipano ai diritti e ai doveri che dalle leggi derivano. Quando l'art. 1 della Costituzione stabilisce che « la sovranità appartiene al popolo », o l'art. 3 proclama che « tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono uguali davanti alla legge, senza distinzioni di sesso, di razza, di lingua, di *religione*, di *opinioni politiche*, di condizioni personali e sociali », o gli art. 48 e 49 ribadiscono che tutti i cittadini sono elettori e che tutti hanno uguale diritto di « concorrere con metodo democratico a determinare la politica nazionale », pone con questo i principî fondamentali dello

Stato democratico; talché, se si dovesse poi scoprire che in Italia i cittadini professanti una certa religione hanno diritti maggiori degli altri (come avviene nello Stato *confessionale*), o che i cittadini seguaci di una certa opinione politica hanno diritti minori degli altri o addirittura non ne hanno alcuno (come avviene per tutti i partiti diversi da quello dominante, nello stato *totalitario*), bisognerebbe allora concludere che la democrazia scritta sulla carta costituzionale è una menzogna.

D'altra parte, per aversi uno Stato sovrano e indipendente, è necessario che alla formazione della sua volontà concorrano soltanto, attraverso i congegni costituzionali a ciò predisposti, le forze politiche *interne*: Stato democratico sovrano è quello, le cui determinazioni dipendono soltanto dalla volontà collettiva del suo popolo, espressa con metodo democratico, e non da volontà o da forze esterne, che stiano al disopra del popolo e al di fuori dello Stato. Il diritto internazionale conosce diverse figure di Stati a sovranità giuridicamente limitata, che vanno dalle forme di più stretta dipendenza come sono il protettorato e il vassallaggio (per i quali si può perfino dubitare se lo Stato vassallo o protetto sia ancora uno Stato) fino alle forme più larghe ed elastiche di reciproca coordinazione di sovranità, che sono le unioni tra Stati. Tra queste figure di limitazione di sovranità è tipica (ed auspicata anche dall'art. 11 della nostra Costituzione) quella dello Stato federale, che presuppone una parziale rinuncia di ciascuno degli Stati federati alla propria sovranità nazionale, per dar vita a una sovranità superiore, di cui tutti gli Stati siano insieme sudditi ed autori.

Ma forse le forme di limitazione di sovranità conosciute e classificate dai giuristi non sono tutte le limitazioni che operano di fatto nella vita degli Stati: non soltanto perché nelle relazioni tra Stati (come nelle relazioni tra individui) si fanno sentire di fatto preminenze di ordine economico e militare, per le quali gli Stati economicamente più deboli debbono rassegnarsi ad essere meno indipendenti di quelli economicamente più forti; ma anche perché i canali di penetrazione attraverso i quali le imposizioni esterne riescono ad infiltrarsi nell'interno di un ordinamento costituzionale apparentemente sovrano possono essere molto più complicati e molto meno classificabili di quelli previsti negli schemi dei giuristi. Sicchè può avvenire che in uno Stato che si afferma indipendente gli organi che lo governano si trovino senz'accorgersene, in virtù di questi segreti canali di permeazione, a esprimere non la volontà del proprio popolo, ma una volontà che vien dettata dall'esterno e di fronte alla quale il popolo cosiddetto sovrano si trova in realtà in condizione di sudditanza.

3. — Recentemente il professore Henri Lévy-Bruhl, in un suo studio assai interessante su *Les partis internationaux et l'indépendance des États* (1), ha preso in esame una figura di limitazione della sovranità degli Stati, che tende ad assumere anche sotto l'aspetto giuridico una rilevanza sempre più netta, in conseguenza della potenza oggi assunta da certi partiti e soprattutto della loro organizzazione interna-

---

(1) Nella rivista «*La République française*» del febbraio 1949.

zionale, esterna e superiore a quella degli Stati nazionali, nell'interno dei quali questi partiti concretamente operano.

Il caso di uno Stato dominato da un partito, in cui il governo sia in realtà nient'altro che uno strumento cieco di questo partito, si è già verificato in Italia, sotto il fascismo: dove tra questi due ordinamenti che erano lo Stato ed il partito si era formata una specie di singolarissima « unione personale », culminante nel dittatore che era insieme capo del governo e duce. Ma il fascismo era, nei primi tempi, un partito *interno*. Diverso è il caso quando il partito è internazionale: nel qual caso, specialmente quando si tratta di un partito a tendenza totalitaria, può avvenire che quegli Stati nazionali nei quali il governo è tenuto da appartenenti a quel partito, si trovino ad esser governati in realtà non più dalla volontà del loro popolo, ma dalla volontà degli organi che dirigono, al disopra e al difuori degli Stati, quell'ordinamento internazionale che è il partito. Il fenomeno è talmente dominante nella politica mondiale di questi anni, che merita di essere studiato anche dai costituzionalisti: « *il ne s'agit* — scrive il L. B. — *de rien de moins que de la survie ou de la mort de l'indépendance des États* ».

Il L. B. considera soprattutto il problema del partito comunista e della condizione costituzionale di quelle repubbliche dell'Europa orientale, i cui governanti si possono trovare presi come in una morsa nel dilemma tra gli interessi nazionali del loro popolo e gli interessi internazionali del loro partito (dilemma qui reso più angoscioso dal fatto che nel partito esercitano un peso schiacciante gli interessi nazionali della Russia, identificati con quelli del comunismo). Credo che, nonostante quello che è scritto nelle loro costituzioni, sia difficile pensare che le repubbliche dell'Europa orientale governate da comunisti continuino ad essere « Stati sovrani » nel senso tradizionale: si tratta, probabilmente, di una limitazione di sovranità molto simile a quella che potrebbe derivare da una federazione, colla differenza che qui la sovranità federale, da cui gli Stati dipendono, è esercitata, invece che da un superstato, da un superpartito.

Ma negli Stati che si trovano in questa situazione può continuare a sussistere la democrazia? Il problema è quello di accordare questa ingerenza di forze esterne col rispetto della democrazia interna; perché se il partito internazionale, al quale disciplinatamente prestano ossequio i governanti del singolo Stato, è un partito totalitario, che si crede depositario di una verità assoluta e sente come un dovere la intolleranza di opposizioni e di eresie, è difficile immaginare come il governo dominato dall'esterno da un cosiffatto partito possa salvare nell'interno dello Stato il libero giuoco delle opposizioni, che è la forza motrice della dialettica democratica.

4. — Il discorso che il Lévy Bruhl fa per il partito comunista potrebbe valere, *mutatis mutandis*, per qualsiasi partito internazionale a carattere *confessionale*: vale in particolare per i cattolici, quando la loro comunità religiosa, che supera per la sua natura spirituale i confini delle patrie temporali, si organizza in partito, com'è avvenuto in Italia colla democrazia cristiana, e fa discendere sul ter-

reno della politica, servendosene come di armi per conquistare il governo terreno, le devote sottomissioni e le fanatiche intolleranze della fede.

Questa è, per la democrazia, la grave minaccia dei partiti confessionali: chi ha la ferma convinzione di essere in possesso di una rivelazione che ha il dovere di accettare ad occhi chiusi senza discutere, chi, in ossequio a questo dogma infallibile, sa che il mondo si divide spiritualmente in due campi, in uno dei quali sta tutta la verità e nell'altro tutto l'errore, non è disposto, ove questa distinzione tra eletti e reprobi si trasferisca sul piano politico, a servirsi *sinceramente* nella lotta politica dei metodi della democrazia liberale, che tutte le opinioni considera ugualmente discutibili e ugualmente fallibili e che respinge ogni distinzione assoluta tra ortodossia ed eresia, posto che, attraverso la dialettica delle opposizioni, la eresia di oggi può diventare la ortodossia di domani.

Queste son cose vecchie e risapute: il credente che è convinto che il professare certe opinioni porti alla dannazione eterna, potrà per carità compiangere chi si danna e cercar di salvarlo, ma si rifiuterà a tutti i costi di considerarlo come un avversario rispettabile, col quale si possa discutere in condizioni di pari dignità morale, e dal quale si possa anche, discutendo, arrivare a lasciarsi convincere. Il credente ha il dovere, quando si tratta di difendere nel campo spirituale la sua fede, di essere intransigente fino al fanatismo: la fede o è totale, o non è. Ma quando la fede si trasforma in partito, e la lotta politica diventa guerra di religione, il partito confessionale è portato anche senza volerlo, anche senza accorgersene, a comportarsi come partito totalitario: finché sarà minoranza, difenderà la libertà, perché cercherà di servirsene per diventare maggioranza; ma, una volta diventato maggioranza, sentirà il dovere di negar la libertà degli altri, perché il credente ha il dovere di obbedire ciecamente all'unica verità che può salvarlo, e di combattere per sbarrare la strada alla eresia che vuol dir perdizione. « Credere, obbedire, combattere ».

Questo totalitarismo connaturato ad ogni partito confessionale può diventare particolarmente virulento e penetrante quando si tratta di confessionalismo cattolico: perché questo, per aprirsi il varco nei congegni costituzionali dello Stato, può appoggiarsi ad una altissima autorità internazionale che è la Santa Sede e trovare un sicuro e solido terreno di raccolta e di organizzazione nell' ordinamento giuridico della Chiesa, che è non soltanto sovrano e indipendente dallo Stato (come riconosce l'art. 7 della Costituzione), ma anche esterno e superiore allo Stato.

La costituzione della Chiesa cattolica culmina, nella sua istituzione centrale, che è la Santa Sede, in un sovrano assoluto, nel quale si concentra la suprema potestà legislativa, amministrativa, giudiziaria (il cosiddetto *primato pontificio*): il che vale non soltanto per quel piccolo Stato territoriale sorto nel 1929, che è la Città del Vaticano, ma anche in generale per tutto l'ordinamento della Chiesa, la quale si trova collo Stato della Città del Vaticano in un rapporto che può avvicinarsi ad una unione reale, in quanto la Città del Vaticano e la Chiesa hanno

in comune il più alto organo, la Santa Sede, che ha appunto forma di monarchia elettiva ed assoluta.

I cattolici si trovano quindi ad essere soggetti di due diversi ordinamenti giuridici: sono soggetti come cittadini alle leggi del loro Stato nazionale, e come fedeli sono soggetti alle leggi della Chiesa, emanate da questo sovrano assoluto che, nelle materie attinenti alla fede ed ai costumi, è considerato infallibile. Situazione che può parere paradossale: essere insieme cittadino di una repubblica democratica, dove tutte le leggi vengon fuori dalla libera discussione e rimangono in vigore fino a che, attraverso nuove discussioni, non appaia la convenienza di abrogarle, e suddito di una monarchia assoluta il cui capo ha il dono della infallibilità, e lé cui leggi, per conseguenza, non si discutono e non si riformano. Questo paradosso potrebbe praticamente risolversi quando i due ordinamenti, quello dello Stato e quello della Chiesa, fossero nettamente distinti ed operanti su due diversi piani, sul piano temporale lo Stato, sul piano spirituale la Chiesa, in modo che la competenza legislativa dei due ordinamenti si potesse svolgere su materie chiaramente separate. Ma, com'è noto, questa separazione non esiste: non solo perchè la Chiesa, accanto alle materie spirituali, *res mere ecclesiasticae*, che sono di una competenza esclusiva, conosce le *res mixtae*, sulle quali nega che possano avere esclusiva competenza gli Stati; ma anche perché in tutte le materie esclusivamente temporali, *res mere civiles*, la Chiesa rivendica una potestà indiretta, così da inserirsi in esse in quanto lo richieda la salute delle anime e il bene della religione: « perciò spetta all'autorità ecclesiastica non solo di inculcare i principî della morale cattolica ai governanti, di esortarli, di ammonirli ad osservare le leggi divine, ma anche di giudicare le leggi statuali, e dichiararle invalide, e proibirne l'osservanza, se ritenga che siano contrarie al fine ultimo dell'ordine umano » (1).

Questo è il complicato apparato giuridico, pronto a funzionare con efficacia pratica anche se non confessato nella costituzione, nel quale si trova immessa una repubblica democratica governata da un partito di cattolici, qual è oggi l'Italia: i suoi governanti dovrebbero essere soltanto espressione e strumento della sovranità popolare interna, ma in realtà, come appartenenti al più vasto ordinamento internazionale dei fedeli, possono esser regolati da quella suprema autorità esterna, i cui ordini non ammettono discussione. E se un conflitto si verifica tra gli interessi dello Stato e quelli della Chiesa, tra le leggi interne della Repubblica e quelle esterne del Pontefice, la scelta non può esser dubbia per il credente; il recente discorso di Pio XII ai giuristi cattolici ha riconfermato ben chiaramente qual è, per il credente (anche se come giudice ha giurato fedeltà alle leggi della Repubblica), l'unico modo di scelta.

Si ha così il singolarissimo fenomeno di una repubblica democratica i cui governanti sono, spiritualmente ma non per questo meno rigorosamente, alle dipendenze di una monarchia assoluta; di un sovrano assoluto che ha il potere di dettar legge, attraverso questa compene-

(1) Falco, *Corso di dir. ecclesiastico*, vol. I (1933), pag. 352.

trazione dei due ordinamenti, a uno Stato che formalmente si regge a repubblica. La frase « repubblica monarchica » che fu inventata per facezia epigrammatica, diventa in realtà l'unica definizione giuridica adeguata a qualificare questo curioso ibridismo costituzionale, che riesce a vivere anfibio in due ordinamenti in contrasto. Anche questo ordinamento in cui viviamo oggi rischia, come accadde a quello che durò un ventennio, di diventare un regime a doppio fondo; un regime in cui le vere autorità che governano lo Stato non sono quelle che figurano sui seggi ufficiali, ma quelle, potenti ed invisibili, che dall'esterno ne tirano i fili.

5. — Niente di male se i rispettivi dominî della religione e della politica potessero rimanere distinti, come fu tentativo e speranza del vecchio liberalismo; ma in realtà « *ubicumque agitur de periculo animarum* », la Chiesa non accetta questa distinzione di dominî. Religione e politica fanno tutt'uno. Ed è proprio questa dichiarata ed ostentata discesa delle forze religiose nella lizza politica, questo non dissimulato abbassamento dei motivi spirituali ad argomenti di propaganda di partito, questa calata delle gerarchie ecclesiastiche nella mischia elettorale, che ha portato in meno di tre anni a dare alla Repubblica italiana questa natura ambigua ed ibrida, oscillante tra la democrazia laica ed il totalitarismo confessionale, di cui si cerca qui di fissar qualche carattere.

In realtà, a partire dalla preparazione della vittoria elettorale del 18 aprile (data fatidica, che certe bocche oggi non possono rievocare senza ringraziar la Provvidenza collo stesso accento con cui vent'anni fa la ringraziavano per il 28 ottobre), la democrazia cristiana ha voluto apertamente dare alla lotta politica in Italia (in armonia colla posizione assunta dalla Chiesa nella lotta mondiale) il carattere di una lotta di religione.

È ormai storia vecchia che la schiacciante vittoria elettorale del 18 aprile fu conseguita dalla democrazia cristiana soprattutto collo sfruttare, se non dobbiamo dire il fanatismo, la sensibilità superstiziosa delle masse, specialmente femminili, rappresentando abilmente (anche in grazia della dabbenaggine con cui parte del socialismo consentì a lasciarsi dissolvere nel fronte di marca comunista) quella lotta elettorale come il duello decisivo, che non lasciava terza alternativa, tra le forze della fede e le forze coalizzate dell'inferno. Anche in questa specie di minuscola e marginale provincia dell'Europa che è diventata l'Italia in questo globo rimpicciolito dal progresso meccanico, si riflette, come nel più piccolo frammento di uno specchio in frantumi, il tragico dilemma che divide il mondo: o di qua o di là, o comunismo o anticomunismo. In questo dilemma politico, anzi ormai si può dire strategico, la Chiesa non solo ha scelto, ma si pone come ispiratrice spirituale di uno dei due eserciti che si preparano a farsi la guerra: non solo nella politica italiana, ma nella politica mondiale, la lotta contro il comunismo è presentata dalla Chiesa come crociata, non solo delle anime ma delle forze armate, per la difesa dei valori cristiani.

L'ossessione del « comunismo, nemico numero uno », dalla quale nel 1921 nacque felicemente in Italia il fascismo, pesa oggi di nuovo sul

mondo: ma quello che c'è di nuovo oggi, nel dilemma com'è posto oggi con stile minaccioso di *ultimatum* che non aveva vent'anni fa, è la presa di posizione assunta dalla Chiesa in questa lotta a morte, nella quale la Chiesa, anche se ha fornito il blocco anticomunista come strumento per salvare la pace, si troverà domani, se la guerra dovesse scoppiare, non al disopra dei belligeranti, ma belligerante essa stessa. Colla scomunica, solennemente proclamata il 1° luglio 1949, del comunismo inteso non più come dottrina ma come movimento politico, la Chiesa non ha voluto soltanto (facendo quello che non aveva fatto col fascismo e col nazismo), condannare nel campo spirituale il materialismo marxista che nega ogni posto al trascendente ed alla rivelazione (1), ma ha inteso di fare un atto politico, mettendo al bando un partito e con esso tutte le sue istanze economiche e sociali, e additando alla riprovazione e all'esecrazione dei fedeli gli appartenenti a questo partito; la scomunica è diventata un'arma potentissima di propaganda politica, ed anzi di manovra militare, un argomento di più per approfondire ed esasperare la distinzione tra i due schieramenti che si fronteggiano, e per avvertire i fedeli che questa contrapposizione tra le due metà del mondo non è soltanto l'antitesi terrena tra due concezioni economiche o tra imperialismi, ma addirittura la sfida, d'ordine trascendente, tra il cielo e l'inferno.

6. — Qualunque sia il giudizio che si faccia sulla portata di questo impegno strategico della Chiesa (così diverso da quella superiore neutralità che nella prima guerra deplorò la « inutile strage ») in una guerra che, per quanto « fredda », non è più competizione politica, ma vera e propria guerra di stati maggiori, è certo che esso non poteva non avere (e ha già avuto, e più avrà) profonde ripercussioni pratiche sulla politica di una « repubblica democratica », com'è l'Italia; nella quale la opposizione parlamentare di estrema sinistra, composta dei comunisti e delle loro ombre, è necessariamente considerata e doverosamente trattata dai governanti, ossequienti sudditi della Chiesa, come un'accozzaglia di sciagurati reprobi, nemici di Dio e della religione.

Si ha un bel dire che secondo la costituzione democratica tutti i cittadini « hanno pari dignità sociale e sono uguali dinanzi alla legge.... senza distinzione.... di religione e di opinioni politiche » (art. 3); si ha un bel dire che tutti i partiti posson ugualmente « concorrere con metodo democratico a determinare la politica nazionale » (art. 49). Ma in uno Stato com'è l'Italia, governato da cattolici ai quali la religione pone il dovere di coscienza di considerare uno dei partiti che compongono il Parlamento come un partito di reprobi nemici di Dio, com'è possibile prender sul serio questo principio democratico della ugual dignità di tutte le opinioni e di tutte le fedi, e della collaborazione parlamentare di tutti i partiti alla vita politica della nazione?

Ogni tanto, da due anni a questa parte, si levano dai settori dell'estrema sinistra voci che si ostinano ad auspicare il ritorno alla collaborazione dei partiti, come ai bei tempi del « tripartito ». Ma sono invocazioni che suonano false e che cadon nel vuoto: com'è possibile

(1) Cfr. Iemolo, su « *Il Ponte* » 1949, pag. 1231.

la collaborazione tra gli appartenenti a due eserciti già schierati in campo d'uno di fronte all'altro? e come è possibile (il che conta ancora di più) la collaborazione fiduciosa tra gli eletti ed i reprobi, tra i servi di Dio ed i suoi nemici?

Il sistema parlamentare, nel quale la opposizione è un modo di collaborare utilmente al governo tenuto dalla temporanea maggioranza, presuppone, tra il partito di maggioranza e il partito di opposizione, una intesa morale, una piattaforma comune di reciproco rispetto, una onesta disposizione ad inchinarsi all'opinione altrui, se questa diventerà, con metodo democratico, opinione di maggioranza. Ma questa piattaforma morale non esiste più, quando tra maggioranza e opposizione si interpone l'incubo di una guerra in preparazione, e con esso i sospetti di tradimento e di spionaggio, e le reciproche accuse di asservimento allo straniero: peggio, quando tra maggioranza e opposizione pende dal cielo, a dividere i campi, la grande ombra dell'anatema.

Questo spiega il funzionamento così stentato e faticoso di questo Parlamento: di questa maggioranza massiccia e rozza insofferente di critiche, e tronfia, come i nuovi ricchi, della propria forza tracotante; di questa minoranza esasperata dalla sua impotenza, che va in cerca di occasioni per alzare la voce; di questa assemblea di sordi vociferanti, che si ritrovano a giorni fissi per lanciarsi contumelie da un settore all'altro, ma che poi, passato il tumulto, disertano l'aula, dove un oratore derelitto rimane solo a parlare per conto suo, senz'aver la pretesa sciocca di voler persuadere qualcuno, in un consesso in cui ciascuno è persuaso in anticipo dagli ordini che vengono di fuori. I complimenti più usati nello stile parlamentare, nei momenti di maggior calore oratorio, sono le reciproche accuse che gli oratori si palleggiano, di esser la « quinta colonna » di qualcuno: di qualcuno che sta fuori del Parlamento, e forse fuori dello Stato. Dal resoconto di una seduta al Senato, pubblicato dai giornali del 31 maggio, traggo queste battute che possono servire da paradigma:

« Menotti: Voi, uomini del governo, siete le quinte colonne dell'America.

De Gasperi: Voi ve ne intendete di quinte colonne!

Palermo (*ironicamente*): Voi ci soffiate il mestiere.

Scelba: Facciamo tesoro della vostra esperienza... »

In battute come queste il metodo parlamentare non ha più niente a che fare. Par che il Parlamento italiano sia diventato una lizza in cui si danno appuntamento per ingiuriarsi i portavoce di due opposti totalitarismi: una maggioranza che dipende dal Vaticano e una minoranza che dipende dal Cremlino. A questo sarebbe ridotta, a giudicare da certi resoconti parlamentari, la repubblica democratica promessa dalla Costituzione.

7. — Anche a voler giudicare serenamente, non si può negare che, se le cose continueranno per questa china, il governo della democrazia cristiana rischia (magari senza volerlo) di trasformarsi in « *regime* »: intendendo per « regime » quello stabilizzarsi di una dominazione politica che si verifica quando un partito, arrivato, sia pur con metodi

democratici, al potere, se ne serve al fine di chiudere ai partiti di minoranza le vie per diventare maggioranza a loro volta, e per conquistare a loro volta, con metodo democratico il potere. Alla trasformazione di un partito in regime assistemmo già, sotto il fascismo: e sappiamo bene, purtroppo, come si combinano queste brutte faccende.

Nel giuoco democratico, onestamente osservato, le maggioranze sono sempre instabili: il governo di maggioranza è sempre un governo a termine. Ed è bene che questo avvenga: perché com'è stato acutamente notato in una pagina che ha tanto maggior valore in quanto non è scritta da un politico, «....le istituzioni parlamentari funzionano bene soltanto quando le forze opposte press'a poco si equivalgono e il partito dominante deve lottare tutto il tempo e strenuamente, bersagliato da continue critiche e in continuo pericolo di perdere il potere.... La prevalenza di grosse maggioranze un po' dappertutto, negli anni che precedettero la guerra, può essere interpretata come una minacciosa tendenza al partito unico e al *Führertum*» (1).

Auguriamoci che la democrazia cristiana dalla illusione di onnipotenza, datale dalla schiacciante vittoria del 18 aprile, non sia indotta in cosiffatte tentazioni; ma quando si considera il cieco disprezzo sotto il quale sono seppellite in Parlamento le proposte anche più temperate delle opposizioni, e le risposte spavalde che certi ministri (stavo per dire certi gerarchi) danno alle interpellanze e alle interrogazioni dei deputati, e il loro rifiuto sistematico di riconoscere, anche in piccole questioni di ordinaria amministrazione, il proprio torto e con esso la verità, e il cinico sorriso di euforia col quale i settori del centro rispondono alle più penose accuse, — si ha talvolta il timore che la tentazione di trasformare il governo in regime abbia già fatto presa.

Queste trasformazioni si operano su due piani: quello legislativo, che essendo più visibile, richiede, almeno all'inizio, una certa discrezione: e quello esecutivo, che meglio si presta, perché è meno palese, alle infiltrazioni discrezionali.

Sul piano legislativo, si comincia coll'accorgersi che un partito d'opposizione (quello che probabilmente, se si lasciasse funzionare il libero giuoco democratico, avrebbe domani la maggioranza) rappresenta un pericolo per l'ordine costituito, e che bisogna quindi metterlo «fuori legge» come sovversivo; eliminato questo con un colpo di maggioranza, ci si accorge che anche gli altri, in apparenza meno estremisti, sono pericolosi altrettanto, perché sono insidiose «quinte colonne» di quello soppresso: meglio metter «fuori legge» anche loro, uno dopo l'altro. Alla fine non rimane che il partito unico, il partito dominante: e l'ordine è ristabilito.

Ma questo, come ho detto, può essere un giuoco troppo scoperto; a trasformare il governo in regime meglio vale servirsi del potere discrezionale che ha l'amministrazione, per introdurre a poco a poco, delicatamente e dolcemente, in ogni incarico, in ogni ufficio, in ogni impiego, in ogni promozione, in ogni trasferimento, in ogni premio, la condizione sottintesa che chi vi aspira deve appartenere, se vuol

(1) B. Berenson, *Echi e riflessioni* (1950), pag. 168.

riuscire, al partito dominante. Le leggi rimangono immutate, l'art. 3 della Costituzione (chi oserebbe, diavolmai, negarlo?) rimane in vigore: i cittadini sono giuridicamente tutti uguali, e tutti sono d'accordo nel sapere che, in una repubblica democratica, quel che conta per farsi strada nella vita è soltanto l'onesto merito di ognuno: il lavoro, lo studio, la competenza, la probità.... La politica non c'entra. Ma tuttavia, nel far le graduatorie dei meriti individuali, non si può non avvertire caso per caso, che i meriti di un miscredente, di un sovversivo, di uno scomunicato non possono essere una quantità omogenea e comparabile coi meriti di chi segue, in religione e in politica, la ortodossia. Così l'operaio che non vuol essere licenziato dalla fabbrica, l'impiegato che aspira ad esser trasferito ad una sede migliore, il laureato che spera di vincere un concorso, sanno che cosa devon fare per riuscire, e qual è il santo a cui devon votarsi (e per il quale devon votare): la libertà di coscienza c'è, ma bisogna scegliere tra la libertà di coscienza e la promozione.

8. — Qualche sintomo di questa trasformazione c'è già su tutt'e due i piani: e più sul secondo che sul primo.

Sul primo, cioè sul piano legislativo, nessuna disposizione ha osato ancora introdurre nuove limitazioni (oltre quelle già scritte nel Concordato) al principio costituzionale dell'uguaglianza giuridica di tutti i cittadini, qualunque sia la loro religione e la loro opinione politica. Ma v'è già, anche sul piano legislativo, qualche preannuncio non trascurabile. La elezione con cui il Parlamento nominò i rappresentanti dell'Italia nell'assemblea consultiva del Consiglio di Europa fu fatta con un metodo studiato apposta per escludere i rappresentanti dell'opposizione, in contrasto con uno dei principî fondamentali del nostro sistema parlamentare; ed ora corre voce che un metodo analogo sarà studiato dalla maggioranza per impedire che rappresentanti dell'opposizione entrino tra i giudici della Corte costituzionale che dovranno essere eletti dal Parlamento: il che, se veramente avvenisse, condannerebbe la Corte costituzionale ad essere in perpetuo la violazione vivente di quella Costituzione ch'essa è chiamata a difendere.

Né meno allarmanti sono altri sintomi che, quantunque apparentemente riguardino tutt'altra materia, risalgono però alla stessa ispirazione centrale e sono ugualmente rivelatori del pericolo che minaccia dal di fuori il principio della uguaglianza dei cittadini dinanzi alla legge. Garanzia suprema di questo principio è la assoluta indipendenza dei magistrati, che, secondo l'art. 101 della Costituzione «sono soggetti *soltanto alla legge*»: a nessuno, neanche ai supremi organi dello Stato, neanche a quelli che hanno il potere di abrogare le leggi o di rinnovarle, sarebbe lecito dare suggerimenti ad essi sul modo di interpretare le leggi in vigore: ogni suggerimento sarebbe giustamente considerato un attentato alla indipendenza della magistratura. Eppure nessuna autorità dello Stato italiano ha sentito la necessità di rilevare e di confutare una ben diversa concezione della indipendenza della magistratura che è stata espressa niente di meno che dal Pontefice nella sua recente allocuzione ai giuristi cattolici: colla quale ha messo in guardia i giudici dall'osservare e dal fare osservare le leggi

dello Stato che, pur essendo in vigore, siano « ingiuste ». Leggi « ingiuste » sarebbero, secondo quella allocuzione, le leggi contrarie alla morale cattolica; ma il potere di qualificarle tali spetta alla suprema autorità della Chiesa, cioè al sovrano di un ordinamento che è diverso ed estraneo allo Stato Italiano. Io mi immagino l'uragano di indignazione che scoppierebbe sul nostro cielo se il capo di uno Stato straniero (specialmente di uno Stato orientale) si permettesse di indirizzare ai magistrati italiani un pubblico messaggio con cui li esortasse a ribellarsi alle leggi italiane (a quelle leggi a cui essi hanno giurato di esser fedeli) tutte le volte che esse non corrispondessero a certi principî politici o sociali che a lui stesso piacesse di dettare. Se le stesse proteste non si sono inalzate questa volta dopo l'allocuzione del Pontefice, vorrà dire che finora l'art. 101 della Costituzione, prima di essere proposto allo studio dei giuristi cattolici, non era stato letto nella sua vera lezione: perché, a quanto pare, la sua esatta formulazione, collaudata anche dal governo della Repubblica, è quest'altra: « I giudici sono soggetti soltanto alla legge che non sia giudicata ingiusta dalla Chiesa ».

Che questa formulazione sia quella sola esatta e compiuta, si desume anche da quella riforma dell'art 72 del C.p.c., che, dopo l'approvazione del Senato, sta per essere approvata con voto massiccio e diremmo (oh, nostalgie!) « oceanico » dalla maggioranza della Camera: il quale art. 72 dividendo d'ora innanzi i magistrati in due categorie, (quelli di cui la Chiesa si fida e quelli di cui non si fida, ossia quelli che vigileranno e quelli che saranno vigilati) attribuirà ai magistrati del pubblico ministero l'alto ufficio di *defensores fidei*, cioè una specie di sorveglianza di polizia sulla ortodossia religiosa dei loro colleghi giudicanti, al fine di impedire che le sentenze di questi contengano interpretazioni della legge che siano sgradite alla Chiesa (1).

---

(1) A proposito della riforma dell'art. 72 C.p c. può essere interessante sapere che l'Assemblea della Sezione di Torino dell'Associazione Nazionale Magistrati, dopo lunga discussione, ha approvato a grande maggioranza, su proposta del sostituto procuratore generale Mario Berutti, il seguente ordine del giorno contro il progetto di legge ora in discussione alla Camera:

« *ORDINE DEL GIORNO*

L'assemblea della Sezione di Torino dell'Associazione Nazionale Magistrati

CONSIDERATO

che nell'ordinamento giudiziario tuttora vigente, i magistrati del Pubblico Ministero continuano a esercitare le loro funzioni sotto la vigilanza del Ministro di Grazia e Giustizia e non sono né indipendenti, né inamovibili come i loro colleghi della magistratura giudicante;

che tale stato di cose è manifestamente contrario alle norme costituzionali perché contrasta col principio fondamentale della indipendenza di tutti i magistrati accolto dal titolo IV della Costituzione;

che, in questa situazione, ogni estensione dei poteri del Pubblico Ministero si risolve in una estensione dei poteri del Ministro di Grazia e Giustizia e delle possibili interferenze del potere esecutivo nelle funzioni giudiziarie;

RILEVA

che il progetto di legge per la modifica dell'art. 72 C.p.C., presentato dal governo prima che il nuovo ordinamento giudiziario garantisca a tutti i magistrati la necessaria indipendenza dal potere esecutivo, aggrava, allo

9. — E tuttavia, di siffatto slittamento del governo in regime, questi, che avvengono apertamente sul piano legislativo, non sono i sintomi più allarmanti. Più grave è quello che avviene senza clamore, giorno per giorno, sul piano economico e sociale; dove la democrazia cristiana, con ammirevole pazienza e coerenza, sta sistemando i suoi fedeli non soltanto nei pubblici uffici, necessariamente temporanei, ma nelle più stabili e più lucrose cariche direttive degli istituti controllati dallo Stato, nelle banche, nei giornali, nei consigli di amministrazione delle grandi industrie: ovunque ci sia un profitto da trarre, una prebenda da lucrare, un gettone di presenza da riscuotere, una poltrona comoda con molti campanelli sulla scrivania e alla porta un'automobile da sdraiarcisi senza pagare. È incredibile quanto sia elastica ed adattabile la morale di certi cattolici: con quanta rapidità, questa brava gente che versa lacrime di compunzione nelle conferenze dove si cantano le laudi della francescana povertà, si rassegna appena uscita di lì a portare il peso della ricchezza: e si affeziona a quel cilicio. Tutti questi scandali delle incompatibilità parlamentari, di cui si discute sui giornali e in Parlamento mentre scrivo queste pagine, non sono che un aspetto, e forse il meno importante, del fenomeno: quel che colpisce non è la scorrettezza o magari la ruberia individuale, il fatto che qualche uomo politico si sia lasciato corrompere dall'occasione (in tutti i partiti governativi riescono ad intrufolarsi cosiffatti profittatori: il partito che non ha peccato scagli la prima pietra), ma è la indifferenza generale di un governo o di un partito a questi scandali, e la convinzione sempre più diffusa che per mantenersi al potere bisogna in qualche modo lasciare che i proprî fidi si arricchiscano a spese pubbliche e chiudere un occhio sulle loro debolezze, e compensarli, quando l'ufficio politico deve cessare (il «cambio della guardia») col premio di consolazione di una lauta prebenda assicurata per tutta la vita. E c'è qualcos'altro: cioè la frode e la corruzione ammesse come sistema di finanziamento del partito, il quale non si rifiuta di farsi complice di speculatori e di avventurieri a spese dello Stato, purché questi versino nelle casse del partito una parte delle loro ruberie.

In un ordimento democratico esistono una quantità di uffici politici che non solo possono, ma debbono essere conferiti a rappresentanti del partito di maggioranza, appunto perché a questo incombe, finché è al potere la responsabilità di governare il paese dai posti direttivi; ma la degenerazione comincia quando la politica o la religione diventano il criterio per il conferimento dei posti non politici ma tecnici. Quando per diventare direttore di una banca, o preside di una scuola, o socio di un'accademia scientifica, o componente di una commissione di concorso universitario è necessario aver la tessera del partito che è al governo, allora quel partito sta diventando regime: allora la politica, che è necessaria e benefica finché scorre fisiologicamente negli uffici fatti per essa, diventa, fuori di lì, un pretesto per infeudare la società a una classe di politicanti parassiti; diventa una specie di malattia parago-

stato attuale della legislazione, le conseguenze di una situazione manifestamente contraria alle norme costituzionali — e segnala questo stato di fatto al Parlamento e al Presidente della Repubblica. Torino, 27 maggio 1950».

nabile all'arteriosclerosi, perché impedisce quella circolazione e quel continuo ringiovanimento della classe dirigente, che è la prima condizione di vitalità d'ogni sana democrazia.

Offensiva per ogni onesta coscienza, e più ancora, penso, per la coscienza degli stessi cattolici sinceramente credenti, è questa adulterazione della religione, adoprata come pretesto e come schermo per fare, all'ombra di essa, i proprî affari. Colla religione si copre tutto: colla religione si mette a tacere ogni onesta critica. Se protesti contro gli sperperi scandalosi di certi arricchiti che la notte perdono un milione al giuoco, ma la mattina vanno alla messa, ti rispondono che parli perché sei un criptocomunista; se denunci che migliaia di famiglie in certe zone d'Italia vivono ancora in spelonche come trogloditi, ti mettono a tacere col dirti che sei un mangiapreti e un massone; se difendi gli affamati che hanno invaso le terre incolte di quel pio barone miliardario, ti obiettano che parli così perché appartieni alla quinta colonna di Stalin. D'altra parte la religione, messa a servizio di certe gerarchie, si corrompe, da vitale fervore spirituale, in strumento temporale di asservimento e di ipocrisia: so che in certe zone nel Trentino le fastose processioni della « Madonna pellegrina », che hanno fatto sprecare milioni in luminarie, erano adoprate dalle gerarchie ecclesiastiche per fare il censimento dei sovversivi. Chi non vi interveniva era schedato come comunista: sicché tutti vi andavano per non compromettersi, colla stessa sincerità con cui venti anni fa andavano alle adunate fasciste.

10. — Conosco molti cattolici, sinceramente credenti e d'alto intelletto, i quali si rendono conto di questi pericoli: e tuttavia si consolano pensando che si tratti di inconvenienti a carattere transitorio e che saranno largamente compensati dalla possibilità, aperta così a questo larvato ma operante totalitarismo confessionale, di attuare quel rinnovamento sociale a beneficio dei poveri, che è al centro del programma della democrazia cristiana. Ragionano come certi comunisti più lungimiranti, i quali ammettono che nelle repubbliche dell'Europa orientale non c'è né libertà né democrazia politica nel senso che noi diamo a queste parole, ma che ritengono la temporanea soppressione di questi beni conti assai meno delle conquiste sociali che a prezzo di tale sacrificio quei popoli hanno già conseguito.

Vorrei ingannarmi; ma temo che gli amici cattolici che ragionan così si incamminino verso amare delusioni. Questo regime il cui caposaldo programmatico è una negazione (l'anticomunismo) è tenuto insieme soprattutto dalla tendenza conservatrice e reazionaria che è implicita in questa negazione: materiali eterogenei compongono questo blocco; ma il cemento che lo tiene unito, e in mancanza del quale si sgretolerebbe (si sgretolerà), è la conservazione dei privilegi economici, la difesa della ricchezza, l'attaccamento esasperato e intransigente alla proprietà. La carità cristiana che luccica alla superficie è una vernice: basta grattare appena e sotto ci si trova il sasso.

Qualcuno parlò di « papato socialista »; c'è chi vagheggia un socialismo cattolico, fondato non sulla lotta di classe ma sullo spirito cristiano di fraternità; la repubblica dei poveri, la repubblica di San Francesco.... Letteratura: generosa letteratura. La Chiesa, quando si

è messa alla testa della crociata anticomunista, si è messa in Italia, anche se non l'ha voluto, dalla parte dei ricchi: finchè dura questo tremendo dilemma la sua causa non può più essere la causa dei poveri.

Si può esser nemici del comunismo, aver orrore della sua intransigenza, del suo feroce dogmatismo, del suo gretto materialismo; si può considerare come sommo bene della vita la libertà individuale e rifiutarsi di sacrificare questo bene alla ragione sociale, inesorabile come la ragione di Stato. Ma non si può negare che sul piano sociale il comunismo interpreta talune aspirazioni fondamentali dei poveri, che vedono in esso, magari illudendosi, la redenzione dalla schiavitù e dalla fame; e che, se non ci si vuol mettere alla cieca dalla parte dei ricchi, bisogna avere il coraggio di distinguere sempre fra quello che è proprio del partito comunista e quello che è proprio del partito dei poveri. Perciò mettersi contro il comunismo e raccattar con simpatia tutti quelli che son contro di esso può voler dire (in Italia) mettersi, anche senza volerlo, dalla parte dei ricchi: cioè mettersi dalla parte di coloro che combattono il comunismo non perché minacci la loro libertà, ma perché minaccia la loro ricchezza. In un fronte anticomunista possono confluire le più disparate intenzioni, alcune delle quali di altissimo valore morale ed umano: la libertà contro il totalitarismo, l'autonomia individuale contro la tirannia del numero, lo spiritualismo contro il materialismo. Ma in questa alleanza il movente che più pesa e prevale su tutti è sempre, anche se inconfessato e mascherato, la difesa della ricchezza: la Chiesa, nella guerra tra comunismo e anticomunismo è entrata in un'alleanza terrena, nella quale, poiché per vincer le guerre occorre prima di tutto il denaro, molto denaro, saranno le ragioni del denaro e non quelle dello spirito, che necessariamente prenderanno il comando.

Anche la democrazia cristiana è, sotto la vernice confessionale, soltanto un'alleanza anticomunista: nella quale, per fissare la direzione della lotta politica, contano più degli alleati credenti gli alleati abbienti. I cattolici credenti in un socialismo cristiano saranno agevolmente messi a tacere dagli abbienti, i quali ritengono saggiamente che il problema sociale non esiste, e che tutto si risolve con un po' di carità. « Vogliamoci bene », questa è la loro sola medicina: e, in fondo, (dicono i ricchi) beati i poveri, perché ad essi è riservato il regno dei cieli....

Per questo c'è da prevedere che la « repubblica pontificia » non sarà in grado di soddisfare le promesse di rinnovamento sociale che sono contenute nella nostra Costituzione. Vi è, nella prima parte di essa, e specialmente negli articoli dal 35 al 47 che regolano i rapporti economici, una ragionata polemica contro l'attuale ordinamento sociale, una critica del capitalismo e un programma per superarlo. Tra gli impegni costituzionali vi è quello di tradurre sul piano delle riforme legislative quella polemica, di attuare gradualmente e democraticamente quel programma. Ma tutto questo urterà (già se ne hanno le prime prove in Parlamento, ove il più timido tentativo di leggi sociali è soffocato dalla sorda resistenza della maggioranza conservatrice) contro l'istanza negativa che sta alla base della coalizione democristiana: la guerra contro l'eresia comunista si può fare soltanto coll'aiuto della ricchezza, e se si

vuol che la ricchezza fornisca alla fede i mezzi per combatter questa battaglia, bisognerà che anche la fede, entrata in questa coalizione, accetti il programma imposto dalla ricchezza. Generosi spiriti (o amico La Pira) sosterranno con tutte le loro forze le ragioni dei poveri; ma ancora una volta i poveri «*non praevalebunt*»!

11. — E poi ci sarebbe da spiegare perché, nonostante che durante il ventennio numerosi ed esemplari siano stati anche tra i cattolici i ribelli al fascismo, ed anch'essi abbiano dato eroismi e martirî alla lotta clandestina, questa «repubblica pontificia» non possa sentir rivivere in sé la parte immortale dello spirito della Resistenza, e rifiuti di considerare come un pericolo la rinascita del fascismo.

Ma anche di questo aspetto della situazione italiana (riflesso di quella mondiale) la spiegazione non è difficile. Il comunismo, si è già detto, è il nemico numero uno: anche ora, come nel 1921, il fascismo è diventato necessariamente, nella graduatoria dei pericoli, il nemico numero due. Alla vigilia di una possibile guerra, chiunque si pone come nemico del mio nemico diventa per forza il mio amico: le più repugnanti alleanze si accettano, quando servono a vincere l'avversario più pericoloso e più odiato. L'antifascismo dei cattolici (anche di quelli che sono sinceramente antifascisti) è meno resistente del loro anticomunismo: pur di mettere insieme un cerchio che soffochi il nemico numero uno, benvenuto sarà nell'alleanza il fascismo di Franco; e auguriamoci che non venga il giorno in cui, per aver buoni tecnici a favore della buona causa, si accettino anche i generali di Norimberga, accompagnati dalle loro segretarie, fabbricanti a tempo perso di paralumi di pelle non ariana.

Lo stesso avverrà nella politica interna: se ricominciano le spedizioni punitive, se lo squadrismo agrario rinasce, questo potrà essere un provvido contrappeso contro la molesta turbolenza dei poveri incontentabili, che se non fossero i comunisti se ne starebbero tranquilli e contenti della loro miseria. Si è detto in Parlamento (ma speriamo che non sia vero) che nei corpi di polizia sono accolti con particolare considerazione, appena usciti di prigionia, gli ex militi delle brigate nere, perché nelle dimostrazioni, quando devon picchiare, si ricordano della repubblica di Salò. Lo stesso si può pensare, anche se non si dice, dello squadrismo che si riorganizza. Sì, il ministro dell'Interno ha dovuto pubblicamente dichiarare (sopra tutto per le insistenze del ministro La Malfa) che in Italia, in conformità della Costituzione, la riorganizzazione dei partiti fascisti è vietata; ma più di queste parole non gli si poteva chiedere. Perché, in fondo, può far comodo avere in riserva, se il momento dovesse venire, una specie di milizia volontaria pronte a dare una mano alla polizia.

D'altra parte non si può dimenticare che la Chiesa non ha mai condannato il fascismo: se non ci fosse stato il fascismo non ci sarebbero stati i Patti Lateranensi; e si deve ringraziare il fascismo (e il comunismo) se nella Costituzione c'è anche l'art. 7. I gerarchi, con tutte le loro pacchianerie, andavano alla messa; lo stesso duce, che un tempo ostentava come trofeo di guerra sul suo tavolino il frammento di una Madonna di terracotta ridotta in frantumi a bastonate dai di-

mostranti da lui capeggiati in gioventù, era rientrato poi nel grembo della Chiesa, ed era diventato nelle cerimonie ufficiali, un buon padre di famiglia. Tutto questo spiega l'atteggiamento di fredda estraneità, se non di aperta ostilità, serbato dalla Chiesa dopo la liberazione di fronte agli *esponenti dell'antifascismo ed agli artefici della Resistenza: e il rifiuto* di riconoscere la importanza decisiva della guerra partigiana e di prendere atto del fatto storico indistruttibile che la Repubblica italiana è sorta dalla Resistenza ed è depositaria dei suoi ideali. Questo tentativo di negare la storia, che con dolorosa sorpresa si è letto tra le righe, o sulle righe, di certe recenti sentenze note e discusse, (dalle quali si è potuto desumere che certi magistrati, mettendo sullo stesso piano i Comitati di liberazione e la repubblica di Salò, vorrebbero dimenticare che il giudizio è già scritto nella Costituzione repubblicana che essi son tenuti ad osservare, è di fonte certamente confessionale: certe sentenze, e certe difese, più che all'osservanza delle leggi italiane si ispirano ai commenti che ne danno certi untuosi interpreti ecclesiastici: ci sono ahimè, magistrati e avvocati che anche della Costituzione italiana considerano in vigore solo gli articoli che appaiano giusti ai giuristi della « Civiltà cattolica ».

Ma soprattutto il regime democristiano non può sentirsi sinceramente ostile al rinascente fascismo, perchè il fascismo, coi suoi veleni più insidiosi, è già penetrato dentro questo regime: il quale non potrebbe liberarsene senza lacerare sé stesso. Non parlo del neofascismo che strèpita e minaccia, irrequietezza rumorosa ma superficiale di ignoranza giovanile, nelle Università; parlo del fascismo degli esperti profittatori, del fascismo come metodo professionale e come *habitus* morale, che è penetrato con molti tentacoli nel partito di maggioranza e nella burocrazia che lo serve, e che ha mescolato, in maniera non più distinguibile, i credenti, quelli che nel Dio cristiano ci credon sul serio (l'on. Calosso disse una volta alla Camera che anche tra i democristiani una diecina ce n'è) con coloro che oggi son democristiani perché ieri erano fascisti, e che domani, se il comunismo salisse al potere, sarebbero comunisti perché oggi sono democristiani. Questa è la lue nefanda che il fascismo ha lasciato in eredità alla Repubblica italiana, e che oggi circola, in maniera sempre più inguaribile, nelle vene del partito di maggioranza: questi falsi credenti che non credono a nulla, ma che vanno in processione perchè questo serve ai loro sporchi affari; questi bocciati agli esami che vincono i concorsi, in mancanza di una laurea, con un certificato parrocchiale; questi professionisti della corruzione, i quali si accorgono che i metodi di arricchimento che ieri erano tollerati a prezzo di un saluto romano, sono anche oggi rispettati ugualmente a prezzo di una genuflessione.

« Repubblica pontificia » non vuol dire repubblica religiosa. Nonostante che le strade siano ingombre di pellegrini e che le Madonne vadano in processione, non si può dire che vi sia, in questa Italia democristiana, abbondanza di « religione »: di quella religione che vuol dire impegno morale, e coerenza tra le parole e la vita, e operosa carità, e altruismo e sacrificio. Anche nel campo democristiano i veri « religiosi » sono malvisti ed isolati; in Italia, nell'Italia fascista che si per-

petua oggi in questa Italia pontificia, la intransigenza e la coerenza sono considerate come la peggiore delle colpe: un rimprovero simile, pare impossibile, ci è avvenuto di leggere nella motivazione di una sentenza. Gli intransigenti, i credenti sinceri, sono gente insopportabile: ingombranti seccatori, che non voglion capire che la politica è l'arte di tirare a campa'.

12. — Certo, in questa « repubblica pontificia » in cui noi oggi ci troviamo a vivere, non si può dire che trionfi quello che noi intendiamo, come l' intendeva Mazzini, per religione: la religione di quei morti d'ogni partito che durante la Resistenza, per testimoniare la libertà e la dignità di tutti gli uomini che voglion lavorare in pace, sacrificarono con angelica serenità la loro vita; e neanche la religione che professava fra Michele minorita, uno dei fraticelli della povera vita, che fu scomunicato ed arso nel 1389 per ordine di un pontefice, perchè si ostinava a predicar questa grande eresia: che il Vangelo non conosce proprietà. Quando era già salito sul rogo qualcuno gli propose di salvargli la vita purchè abiurasse; ed egli rispose: « questa è una verità, della quale non se ne può dare testimonio se non morto ».

Ma tuttavia non c'è da scoraggiarsi per questo: la peggiore eresia sarebbe quella di chi dicesse: « quei morti son morti invano ». Anche questa « repubblica pontificia » ha avuto ed avrà la sua funzione storica: sta a noi far sì che essa sia una fase soltanto transitoria di una evoluzione in corso; sta a noi impedire che la rete degli interessi creati (e il tentato asservimento della scuola, che dovrebbe diventare nell'avvenire la macchina per fabbricare non onesti cittadini ma devoti elettori del regime) trasformi stabilmente questa democrazia appena nata in cronica tirannia confessionale e in dittatura guelfa.

Alle due domande che ponevamo all'inizio di questo saggio non è facile dare una risposta sicura. La Repubblica italiana è veramente uno Stato democratico? la Repubblica italiana è veramente uno Stato indipendente? Solo l'avvenire potrà rispondere a queste domande: oggi, colla minaccia apocalittica che pende sul mondo, tutto è fluido e ambiguo. Ma se sull'orizzonte del mondo sorgerà l'alba della pace, crediamo che alla prima domanda si potrà dare una risposta sicuramente affermativa, perché si potrà dare una risposta sicuramente negativa alla seconda. Il problema della democrazia non è, ormai, un problema italiano: è un problema europeo e mondiale. Se l'Italia uscirà da questa sua sovranità di provincia, nella quale rischia di trovarsi riassorbita dalla Città del Vaticano, se riuscirà a sfociare all'aperto e ad unirsi in una libera federazione europea che prepari la federazione del mondo, anche la minaccia della soffocazione confessionale, che è fenomeno tipicamente e grettamente provinciale, si dissiperà.

Il confessionalismo sarà superato nei vasti orizzonti, come tutti i totalitarismi. Rimarrà la religione, che è una delle forze della civiltà, uno dei momenti insopprimibili dello spirito umano: rimarrà l'ispirazione cristiana, che è unico dei fermenti vitali della civiltà europea; rimarrà la fraternità evangelica, che è sorella maggiore del socialismo.

PIERO CALAMENDREI

EMMANUEL MOUNIER

Con la morte di Emmanuel Mounier è scomparso uno dei più notevoli pensatori della Resistenza europea. Rinunciando a una carriera scientifica che gli si presentava brillante (la sua sola opera strettamente scientifica — un ottimo *Traité du caractère* — fu scritta in carcere durante l'occupazione nazista) Mounier dedicò tutta la sua attività a quella rivista « Esprit », da lui fondata nel 1932, che fin dal suo inizio, avvenuto in tempi torpidi e sconsolati, denunciò la gravità del pericolo fascista e lottò instancabilmente contro di esso.

« Esprit » ricevette un'impronta inconfondibile dalla personalità del suo direttore. Mounier era un cattolico, ma un cattolico che aveva rotto ogni rapporto con le chiuse « cappelle » conservatrici del mondo cattolico francese. Gli fu guida ideale, semmai, il pensiero di Péguy, a cui dedicò il suo primo volume (*La pensée de Charles Péguy,* edito nel 1931). Del resto, Mounier non scelse la missione dell'apostolato cattolico, per la quale non sentì alcuna vocazione. Semplicemente, egli ritenne di potere, in piena coerenza col proprio cattolicesimo e fondandosi sui risultati dei propri studi storici e sociologici, delineare e proporre alcune vie di superamento dei problemi politici e sociali del nostro tempo. Egli non pretese mai di avallare le proprie opinioni con l'autorità della Chiesa cattolica, affidandosi soltanto al loro valore storicamente positivo. Per questo rifiutò sempre ad « Esprit » la qualifica di « rivista cattolica », ed effettivamente poté veder affluire al movimento di « Esprit » anche molti protestanti, ortodossi od agnostici, uniti, se non dai « preamboli » di una fede comune, da comuni precise « linee di posizione ».

Si ha così, attraverso la testimonianza di Mounier, un esempio di cattolicesimo « incarnato » nella vita del nostro tempo, accettandone e vivendone senza riserve né rimpianti la fondamentale condizione, la valutazione d'ogni idea per il suo effettivo contenuto razionale o morale, e non per l'autorità di chi la bandisce.

Senza pretendere di « esaurire » ogni possibilità di posizione cattolica nel nostro tempo, Mounier fu portato dal suo fondamentale

orientamento morale ad essere un rivoluzionario, facendo sua la istanza di Péguy: « la rivoluzione o sarà morale o non sarà ». Non si tratta tuttavia di quel vago e praticamente vano rivoluzionarismo di ispirazione caritativa proprio di tanti democristiani. Al rigoroso razionalismo di Mounier è sempre apparso evidente che una rivoluzione è anche un fatto tecnico, donde il suo approfondito studio del marxismo. I suoi scritti apparsi su «Esprit» nei primi anni della rivista (1) costituiscono una chiara riprova di queste sue preoccupazioni di concretezza.

Mounier ha sostenuto il suo atteggiamento — non facile di fronte alla Chiesa e, in fondo, neppure di fronte ai « laici » — con una lealtà e una coerenza che gli hanno valso, nel mondo culturale e politico europeo, un diritto di cittadinanza che vent'anni or sono ben pochi avrebbero consentito a riconoscergli. Per questo la sua scomparsa è stata avvertita come un lutto comune da parte di uomini di tutte le fedi (a parte i comunisti di stretta osservanza), per questo la stampa parigina, da *La Croix* al *Franc-Tireur*, attraverso l'*Aube*, il *Populaire*, *Libération*, *Le Monde* ecc., ha dedicato scritti commossi alla sua memoria. Ma come ha osservato il *Franc-Tireur*, la perdita è particolarmente grave per quella sinistra intellettuale che vuol restare ad un tempo « dégagée du capitalisme et de l'emprise totalitaire ».

* * *

Evidentemente, le posizioni di Mounier traggono il loro interesse soprattutto dalla sua qualità di cattolico, e di cattolico assolutamente ortodosso. Mounier non solo accettava integralmente i dogmi ma, da quanto appare da molte sue pagine (2), viveva il cristianesimo con un rigore e una profondità di sentire poco comuni. Questo gli conferiva una libertà e una sicurezza di giudizio che certo suonarono spesso scandalosi agli orecchi dei cattolici « benpensanti », ma che dovettero apparire sconcertanti anche a molti acattolici. E del resto solo il diverso clima religioso di Francia può render comprensibile come Mounier abbia potuto vivacemente deplorare, commentando il noto discorso pontificio della Pasqua 1948, che il « conte Pacelli » si fosse lasciato acciecare dai pregiudizi prevalenti nella classe sociale da cui proviene.

Mounier era quello che si direbbe un « non conformista », non certo rispetto al dogma, ma a quelle traduzioni in termini contin-

---

(1) Ora pubblicati in edizione italiana nel volume *Rivoluzione personalista e comunitaria* (edizioni di Comunità, Milano, 1949, pp. 442, L. 1000).

(2) Vedi soprattutto il suo volume *L'affrontement chrétien*, Editions de la Bâconnière, Neuchâtel, 1945.

genti (di vita sociale, di pregiudizi di ceti benpensanti, di adattamento clericale) che il cattolicesimo ha subito nell'età capitalistica, e che potrebbe eventualmente anche subire in altri regimi di nuovissima natura. Sotto la sua direzione, «*Esprit*» ha generalmente impostato il problema del cristianesimo non in termini teologici, ma in termini storico-sociali. Non esiste cioè, dal suo punto di vista, un problema dogmatico del cristianesimo, esiste il problema dei cristiani d'oggi, di come è oggi vissuto il cristianesimo. A questo proposito ha condotto delle grandi inchieste, che hanno avuto vastissima eco tanto per la sincerità cui si sono ispirate, quanto per le loro conclusioni (notevole soprattutto il numero dell'agosto 1946, intitolato « Monde chrétien, monde moderne »). Ma il già accennato volume di Mounier, *L'affrontement chrétien,* apriva larghe prospettive. Di fronte ai cristiani d'oggi Mounier si poneva la domanda se il cristianesimo non sia per caso « une illusion massive ». Pagine terribili, — non nel tono di un'invettiva alla Bernanos, ma, ciò che forse le rende ancor più efficaci, nel sobrio stile d'un sociologo e d'uno psicologo — sono dedicate in quello scritto ai cristiani « ufficiali », dei cui atteggiamenti si ricerca l'origine in vere e proprie psicopatie. Nei cristiani Mounier riscontrava tutto un complesso d'inferiorità, di « mauvaise humeur contre la vie » ; li trovava deformati nello spirito da un'educazione fondata sull'inibizione, paurosi della libertà. « Deformazioni tipicamente cristiane, benché estranee all'essenza del cristianesimo » — osservava — e tali, perciò, che solo un cristiano può avvertirle pienamente nel cristianesimo d'oggi.

Mounier identificava l'origine di questa involuzione cristiana « nell'accaparramento progressivo del cristianesimo occidentale da parte della classe borghese », accaparramento dovuto al tentativo di fare del cristianesimo una religione dell'ordine costituito. Ne è seguito il distacco dal cristianesimo dell'elemento « duro » delle nostre popolazioni moderne, gli operai, che persino il Bernanos definiva « l'unica aristocrazia che l'Ottocento non è riuscito a corrompere ». Ora, se non si ricattolicizzano le classi operaie il cristianesimo diverrà sempre più una religione svirilizzata, i vizi propri dello spirito borghese decadente si trasferiranno sempre più nei cristiani. Bisogna « briser ce temps » perché è quello che ci fa tutti dei « borghesucci cristiani ». La Rivoluzione diviene così un mezzo per dar nuovo respiro non al cristianesimo, il cui valore è eterno, ma ai cristiani. « La cristianità non uscirà da quest'anemia coll'eccesso di precauzioni e di rimedi per cui i malati pigri finiscono per indebolirsi ancor più. Si salverà come si è salvata dai languori del Basso Impero, cristianizzando arditamente qualche società barbarica il

cui sangue si epura colorando il suo. Questi barbari sono forse lontani, perduti nel mormorio dell'Oriente, forse invece passiamo loro accanto nelle nostre strade. Un cristianesimo plebeo, nell'ora delle masse, è la prima condizione d'un cristianesimo virile ».

Mounier credeva profondamente non solo nell'efficacia, ma nella necessità del cristianesimo nel nostro tempo, proprio per far uscire la lotta fra progresso e conservazione, fra « ardore e realismo », com'egli si esprimeva, dal punto morto in cui oggi si trova; ma, secondo lui, occorre per questo ch'esso esca « dai porti in cui vegeta e punti sulla stella lontana, senza badare alla notte che l'avvolge ».

* * *

Il cristianesimo caratterizza pure il personalismo di Mounier, personalismo che vorrebbe costituire la fondamentale etichetta filosofica del suo pensiero. In realtà Mounier si trovava piuttosto a disagio quando si trovava a dover definire il personalismo in genere, e il suo in particolare. Il personalismo non è — egli diceva — né un sistema filosofico, né un sistema politico: è « prospettiva, metodo, esigenza »; « noi adoperiamo questo comodo termine — aggiungeva — per designare una certa prospettiva dei problemi umani e per porre l'accento, nella soluzione della crisi del secolo XX, su certe esigenze che non sempre sono messe in valore » (3). Si tratta, in sostanza, della riaffermazione del valore non dell'uomo in astratto, ma dell'uomo incarnato, dell'uomo impegnato a modificare un mondo, che non si sottrae al compito che la storia gli assegna. Piuttosto che alla nozione di natura umana occorreva perciò rifarsi a quella di condizione umana.

Si presentavano qui due pericoli, quello di cadere nel tanto prossimo esistenzialismo, con la sua inclinazione al solipsismo e al pessimismo, e quello di intendere l'inserzione nella storia come conformismo, come acquiescenza alla storia. Il carattere cristiano del personalismo di Mounier gli permise di sfuggire a quei pericoli, precisando il « carattere relativo dell'impegnarsi », e con ciò garantendo la libertà umana. Non per questo Mounier poté non accorgersi di quanti equivoci potessero sorgere da quella etichetta personalistica. Istruttivi in merito riuscirono i convegni internazionali promossi da « Esprit », nel '47 e nel '48, nel nome del personalismo. Si vide allora che questo non poteva offrire da solo una base di lavoro comune. Soprattutto, si dovette constatare che la difesa della persona è divenuta uno *slogan* ampiamente sfruttato per la difesa di interessi conservatori. Mounier dovette così respingere certe parentele spirituali, e sottolineare che il personalismo si

(3) *Che cos'è il personalismo?*, ediz. italiana, Einaudi, 1948, p. 9.

giudica dai suoi atteggiamenti pratici, dalla sua posizione di fronte all'impegno politico; ma naturalmente non poté, per non contraddirsi e rinunciare del tutto a fare della filosofia, identificare il personalismo con un determinato sistema di alleanze e posizioni politiche. Ne è seguita l'ammissione, piuttosto delusiva, che il personalismo non è « una filosofia fra le altre, ma il nome stesso dell'umanismo che include qualsiasi attività filosofica » (4).

Fin dai suoi inizi il personalismo di « Esprit » si era dichiarato « comunitario », in quanto riconosceva « nel vincolo fra gli uomini, un fatto più primitivo che il loro isolamento, e nel bisogno comunitario un bisogno essenziale dell'epoca, e nell'organizzazione collettiva un'esigenza delle società moderne ». Erano però tempi, quelli dei primi anni di « Esprit », in cui la diffusa crisi del socialismo e la debolezza del comunismo potevano consentire una certa elasticità di fare una scelta concreta, di accettare o ripudiare regimi nettamente definiti. Si potevano con libertà sognare comunitarismi nuovi, dai contorni un po' vaghi. Il clima dei più vicini anni postbellici si è invece rivelato ben più esclusivo. Il socialismo rivoluzionario ha finito per identificarsi col solo comunismo, e questo, esaurita presto la tattica dei fronti nazionali, ha irrigidito sempre più le sue posizioni, imponendo a fiancheggiatori e simpatizzanti la scelta fra l'adesione supina o la lotta a morte. Questo ha tolto alla storia ogni possibilità di gioco fra gli opposti dialettici (Mounier ha potuto parlare di « histoire embouteillée »), e ha imposto tra l'altro al personalismo comunitario di rispondere al problema: comunitario fino al comunismo, o no?

Mounier aveva studiato il marxismo senza prevenzioni, giudicandolo un'esatta interpretazione dei motivi dell'infelicità dell'uomo propri dell'età capitalistica. Per lui, quindi, non si può essere del tutto antimarxisti, o illudersi di poter superare il marxismo finché non se ne sia percorsa tutta la via. Non vi è incompatibilità per un personalista a servirsi del marxismo, purché naturalmente esso non venga preso in senso assoluto. Il marxismo indicava, secondo lui, le soluzioni tecniche entro cui guidare una rivoluzione economica che dovrebbe però in primo luogo rispondere ad esigenze morali.

Naturalmente Mounier ebbe piena coscienza della difficoltà di conciliare quelle soluzioni tecniche con queste esigenze morali, e in particolare le dure esigenze della disciplina rivoluzionaria con quelle istanze di libertà la cui soddisfazione è la condizione prima per la vitalità spirituale d'un popolo. Tali difficoltà Mounier cercò di superare mediante formule ispirate tanto a un'approfondita ana-

(4) In « Esprit », novembre, 1948, p. 684.

lisi storica delle rivoluzioni democratiche (giacobina in primo luogo) quanto a una visione politica superiore agli angusti schemi borghesi. Egli cercò così di ritrovare nel comunismo una fondamentale istanza non solo di giustizia, ma di libertà. Del resto, la sua apertura verso il comunismo andò ancor più oltre, in un coraggioso tentativo di interpretare cristianamente la funzione storica del comunismo. Senza accettare le disinvolte distinzioni fra religione e politica, care ai « cattolici comunisti », Mounier riconobbe nel materialismo socialista l'espressione della « lotta dell'uomo col reale », prossima all'intuizione cristiana secondo cui « bisogna passare per la conoscenza e la pratica della materia » per giungere alla conoscenza di Dio, come già insegnavano i mistici medioevali. Per Mounier, inoltre, comunismo e cristianesimo non sono « due dottrine che si affrontino dall'esterno » ma « sono avvinti l'uno all'altro come Giacobbe con l'Angelo, in un rigore e, al tempo stesso, in una fraternità di lotta che sorpassano di gran lunga la posta del potere. Troppo comodo sarebbe se il comunismo fosse l'Anticristo. Il comunismo racchiude in sé dei caratteri propri dell'Anticristo allo stesso modo del mondo cristiano. Ma racchiude in sé, ed è questa la sua misteriosa funzione, una parte del regno di Dio. Senza alcun dubbio esso ha il compito di far progredire il Regno di Dio fustigando i farisei e rinnovando il popolo fedele.... Se anche dovesse scomparire dalla storia, esso avrebbe svolto questa funzione, nel momento e nel posto dovuti ».

Tuttavia questo sereno riconoscimento del valore provvidenziale del comunismo non significò una supina adesione alla sua politica, che in questi ultimi anni è apparsa sempre più a Mounier non solo tale da offendere il rispetto dei valori fondamentali della persona, ma da riuscire, proprio attraverso quell'offesa, un concreto « processo di morte ». Egli pensò fosse suo stretto dovere, senza affiancarsi alla canea anticomunista, richiamare i comunisti al riconoscimento dei loro errori. Ora, questa è una funzione che il partito comunista non è disposto a riconoscere ai suoi fiancheggiatori. E quando « Esprit », dopo aver espresso i suoi timori di fronte a una rivoluzione come quella ceca (una rivoluzione « sulla via del terrore e del totalitarismo »), ha cercato di rendersi conto del fenomeno Tito senza seguire le tracce delle sommarie condanne comuniste, quando infine ha ospitato, nel numero del novembre scorso, gli sfoghi di Vercors e di Jean Cassou contro l'insincerità del processo Rajk, la rivista ha ricevuto dai comunisti la scomunica ufficiale, la sua redazione è stata definita, con discutibile spirito, « la brigade mondaine de l'anticommunisme » e Mounier stesso è stato trattato poco meno che da fascista.

Gli ultimi scritti di Mounier esprimono vivamente tutta l'amarezza provocata in lui da queste ingenerose accuse. Se egli non fu mai debole o accomodante di fronte al male, evitò però sempre qualsiasi attacco personale contro chiunque, preoccupandosi piuttosto di convincere che di condannare. Certo, la sua riaffermata volontà di non lasciarsi respingere fra il variopinto e sterile stuolo degli « eretici » comunisti, di continuare a richiamare il comunismo sulla retta via, per aiutarlo a « salvarsi da sé solo » dai germi di disumanizzazione che porta in sé, può apparire politicamente un'ingenuità, un vano tentativo di celare ai propri occhi un fallimento che solo la morte ha salvato dall'irrisione meschina degli scettici benpensanti. Tuttavia, questa disperata volontà di non cessare il dialogo col comunismo apparirà qualcosa di molto più nobile d'una illusione, quando si pensi che per Mounier i comunisti sono, anzitutto, « coloro che godono della fiducia dei poveri ». E « il mio Vangelo — replicava Mounier, pochi giorni prima di morire, al comunista Garaudy —, è il Vangelo dei poveri ».

GIUSEPPE ROVERO

SIMONE WEIL

La crisi del mondo contemporaneo è evidente. Chiunque osserva il disintegrarsi dei valori, tradizionalmente positivi, nella coscienza degli uomini e, quindi, nelle nazioni, ne ha una visione dolorosa.

Crisi sentita, osservata, indagata, lamentata; non guarita e nemmeno migliorata.

La fondamentale tessitura del pensiero e della vita è corrosa. Se oggi rileggiamo le pagine del Wust sulla crisi dell'Occidente, le quali ci scossero nel 1925, le troviamo inadeguate. Lo stesso grido del Berdiaeff, con *Un nuovo medioevo*, non riuscì a mettere in guardia intorno alla decomposizione dei principî e l'anarchia delle azioni. Non miglior fortuna ebbero il Benda e Paul Valery. Ricordo le parole di quest'ultimo, scritte nel 1930: « Dico che il capitale della nostra cultura è in pericolo. Lo è sotto molteplici aspetti ed in più modi. Lo è brutalmente. Insidiosamente. Più di uno lo attacca. Vien dissipato, trascurato, avvilito da tutti noi. I progressi di questa disintegrazione sono palesi.... Perpetue scosse, novità, notizie. Instabilità essenziale, divenuta un vero bisogno; nervosità generalizzata con tutti i mezzi che lo spirito, esso stesso, ha creati. Si può dire che in questa forma ardente e superficiale di esistenza del mondo civilizzato vi è del suicidio ».

Potremmo citare altre gravi diagnosi del nostro tempo; ma la più tragica, mi sembra, sia quella di Klaus Mann, pubblicata in questa rivista nel dicembre del 1949. Diagnosi in cui le antinomie imperanti nel nostro secolo sono considerate fino all'esasperazione; e, come è naturale, generano un nulla tremendo. Colui che dai disastri, sieno essi pur cosmici, ricava soltanto un catalogo di orrori e terrori è come chi costruisca intorno a sé, sopra di sé, un muro, per lì seppellirsi. Sepoltura drammatica quanto si vuole: ci riempie di tristezza e commozione; ma ci ricorda, anche le parole di Cristo: « lasciate i morti seppellire i loro morti ».

È terribile e pericolosa, sì, la tragedia spirituale del nostro mondo; ma, appunto per ciò, è necessario opporsi al male e tentare, almeno, una guarigione, se non una ricostruzione. La vita non deve distruggere la vita. E se si giunge a riconoscere l'immenso valore della rinunzia, questa si attui nell'intimo dello spirito, per produrre, mediante essa, arricchimento di vita superiore. Il vero sacrificio quaggiù sta nella lotta per il bene e nel patire al fine di conquistare una maggior perfezione umana.

Con questo intento ha vissuto, pensato, operato, scritto Simone Weil. Donna straordinaria, la cui vita è attuazione del suo pensiero, ed il pensiero frutto del suo amore.

Giornalisti, scrittori, pensatori francesi oggi la decantano e la esaltano: è giusto: ella è un'eroina ed appartiene alla schiatta dei santi.

Nata a Parigi nel 1909 da genitori ebrei, fu discepola ammirata, per la sua genialità, da Alain; poi frequentò la scuola normale superiore, conseguendo, a ventitré anni l' «aggregazione» in filosofia. Studiò con passione il greco, la filosofia, le matematiche. Insegnò in varî licei francesi e alla Sorbona. Cultrice dei problemi sociali, partecipò alle lotte che sostenne il partito socialista francese, inimicandosi i comunisti che, per avere ella assai criticato il sistema di Carlo Marx, volevano ucciderla.

Nel 1929 pubblicò due articoli filosofici nei « Libres Propos »: l'uno sulla percezione, il secondo sul tempo.

Nel 1934 abbandonò studi ed insegnamenti per divenire operaia nelle officine Renault. La ragione di questo suo proposito ella stessa lo spiega: « L'unione dell'esperienza personale e della simpatia per la miserabile razza umana che mi circondava, e con la quale ero, anche ai miei propri occhi, indistintamente confusa, mi fece penetrare tanto nel cuore la sventura della degradazione sociale, che, da allora, mi sento una schiava, nel senso che questa parola aveva per i romani ».

Ammalatasi di pleurite, abbandonò, con suo dolore, l'officina. Frattanto avviene in lei un rivolgimento spirituale. Soffriva pene fisiche così dolorose che pensò di uccidersi; se non che le si oppose la paura di finire la propria vita nell'orrore. Rimandò il proponimento. Un giorno mentre il dolore fisico la tormentava, si sforzò di amare, senza tuttavia dare un nome a tale amore. Subitamente intuì « una presenza più personale, più certa, più reale di quella di un essere amato. Inaccessibile ai sensi e all'immaginazione, era analoga all'amore che traspare attraverso il sorriso di una persona amata ».

Ella confessa di non aver in quel tempo conosciuto nessun mistico né il cristianesimo, e di essere imbevuta di dottrine stoi-

che; ma, « da tal momento — ella afferma — il nome di Dio e quello di Cristo si sono sempre più irresistibilmente mescolati ai miei pensieri ».

Guarita della pleurite, si arruolò nell'esercito antifranchista per « condividere il calvario di un popolo senza mezzi di difesa » e sacrificarsi per il bene comune. Rifiutò di sparare un sol colpo di fucile.

A causa di una grave bruciatura a un piede, rientrò in Francia. Nel 1940 non potendo concorrere alla difesa di Parigi, perché dichiarata città libera, tentò di raggiungere la linea di combattimento per assistervi feriti e moribondi; ma l'intento fallì. Passò, allora, a Marsiglia, dove trovò amici nella « Société d'études philosophiques », e nella redazione dei « Cahiers du Sud »; in questi pubblicò alcuni articoli, col nome di Émile Novis, tra cui quello notevole su *L'Iliade ou le poème de la force*. A Marsiglia fece un corso su Platone, detto, da un uditore, « risplendente di luci nuove ». Pubblicò, in questo tempo, la prima parte di un articolo sull'hitlerismo, del quale fu proibita dalla censura la continuazione, e il manoscritto fu sequestrato dai tedeschi. Radiata dalla Università, perché ebrea, non cessò di lavorare per la Resistenza. Si fece, poi, donna di servizio in una fattoria di amici di amici suoi; ma essendovi trattata con troppi riguardi, preferì farsi vendemmiatrice in un'altra fattoria, dov'era lieta di essere « una sconosciuta tra sconosciuti ». Poco mangiava per inviare le sue tessere di alimentazione ai prigionieri politici, e, pur soffrendo dolori spasmodici al capo, lavorava tutto il giorno quanto i più robusti suoi compagni di opera. Alla sera, trovava il modo di vincere dolori e stanchezza, per spiegare il suo amato Platone agli amici. Lo faceva con tanta vivacità, che il Thibon scrive essere stato « un insegnamento vivo come una creazione ». Lo stesso ardore metteva nell'insegnare l'aritmetica ad un bimbo tardivo del paesetto nel quale si trovava. Con grande dolore dovette esiliarsi dalla Francia. Prima di partire affidò i suoi manoscritti al Thibon, perché, se non fosse ritornata, come ne aveva il presentimento, li considerasse propri; se credeva utile pubblicarli, li modificasse, riplasmasse, a suo talento, e se ne considerasse l'autore perché « è preferibile — gli scrive — per un'idea unirsi alla vostra fortuna che alla mia ».

Giunta in America poco vi si trattenne: bruciava dal desiderio di fare qualcosa di utile per la Francia e l'umanità. Partì presto per l'Inghilterra, dove lavorò per la Resistenza, e fu attiva compagna di lavoro di Maurizio Schuman. Chiese di adempiere una missione molto pericolosa, che le fu rifiutata perché in lei erano troppo evidenti i caratteri della razza a cui apparteneva. In Inghilterra non si dette un momento di riposo: scrisse, parlò, consigliò, incorag-

giò, animò. Mangiava secondo le ridottissime razioni concesse nella Francia occupata, soffriva per il triste destino degli ebrei e la sventura del popolo francese, pativa per la depressione spirituale del mondo e per l'incerto avvenire della civiltà.

L'estenuante lavoro giornaliero, il cibo insufficiente, il continuo turbamento per gli avvenimenti politici e guerreschi di quegli anni, presto logorarono l'organismo di Simone Weil, già disposto alla tubercolosi. Si ammalò gravemente. Fu assistita, sì, con cura da amici ed ammiratori; ma, ormai, il male era implacabile, ed ella a Londra, nel 1943, morì.

Si pubblicano, ora, di questa donna eroica e santa gli scritti: due volumi sono già usciti: *La pesanteur et la Grâce* (Plon édit., Paris, 1948) e *L'enracinement* (Gallimard édit., Paris, 1949). Qua e là, in riviste appaiono lettere sue ed articoli. Tutto ciò è sufficiente per darci un'idea abbastanza esatta del suo pensiero. (1)

Il fondamentale errore dell'uomo moderno — ella pensa — è quello di separare il mondo spirituale dal materiale. È vero che nel mondo dominano due forze: la pesantezza e la luce; la prima, determinata dalla necessità, stringe gli uomini a sé impedendo loro di salire; ma in cambio, comunica loro, per il compimento di azioni inferiori, energie più vigorose di quelle che, in genere, si hanno per compiere azioni elevate. Forza bassa, alla quale tutti siamo sottoposti. Se, però, ne acquistiamo coscienza, amarezza e dolore c'invadono: riconosciamo, cioè, la nostra triste prigionia. Si può, certo, invocarne la liberazione; ma, facendolo, ci rivolgiamo a qualcosa di diverso del nostro Io, e siccome ciò che con più sicurezza noi possediamo è appunto il nostro Io, per separarcene dobbiamo distruggerlo, generando così in noi una tragedia. È, infatti, una distruzione preceduta da disperazione e pieno distacco, ossia si produce un vuoto che deve però essere chiaramente osservato e considerato, anzi confessato ed amato, anche se spaventoso, perché è creatore, e c'immerge nella luce, cioè, nel soprannaturale. È una Grazia. Ma se vogliamo progredire, ad essa dobbiamo rinunziare, per vivere nudi, senza ricompense, sia naturali che sovrannaturali. Rinunzia quest'ultima così eccelsa che non può esperimentarsi se non per attimi, poiché l'uomo « solamente per istanti sopporta il soprannaturale ». Per una gran parte della nostra vita siamo, dunque, sottoposti ad un limite rigoroso, che distingue nettamente il naturale dal soprannaturale, la pesantezza dalla Grazia. Dualismo ch'è a base della stessa creazione. Che significa creazione se non qualcosa che occupa un posto ch'era libero? Come può Dio, creatore del mondo,

(1) È uscito da poche settimane a Parigi, presso la Casa editrice « La Colombe », il volume *L'attente de Dieu*, che non ho potuto ancora ricevere, e la cui analisi, quindi, rimando ad un'altra occasione.

essere dov'è il mondo? Egli ha sì creato, ma, appena compiuto l'atto creatore, si è ritirato dal mondo, e per questo si può considerare la sua presenza nel mondo solo come assenza. « Dio non ha potuto creare il mondo che nascondendosi da esso, altrimenti non esisterebbe che Dio ».

Ma se il dualismo impera nell'universo, una congiunzione tra naturale e soprannaturale avviene anche. Dio mira a raggiungere l'anima attraverso il tempo e lo spazio; se l'anima si lascia strappare un acconsentimento puro e completo, Egli la conquista; ma, divenuta cosa sua, l'abbandona quasi subito alla propria solitudine affinché sia ora essa, che, attraverso il tempo e lo spazio, cerchi Lui. Il concetto e l'esperienza di Dio fuori di noi e in noi, ne stabilisce l'esistenza perché « chi non ha Dio in sé non può sentirne l'assenza ».

E l'assenza è da accettarsi cruda com'è; e siccome essa procura sofferenza, si deve amare questa sofferenza, in quanto è, senza cercare di capirla, perché, se la si capisse, si soddisferebbe la ragione, ossia ci si consolerebbe. È dunque alla negazione completa che bisogna giungere, in quanto soltanto così, ci si sentirà un vero nulla, ma un nulla che testimonia del Tutto. Esperienza dura, difficile, paurosa. Vi si giunge attraverso la sventura. « La sventura rende Dio assente durante un tempo, più assente di un morto, più assente della luce in una segreta completamente tenebrosa. Una specie di orrore sommerge l'anima. Durante tale assenza manca il soggetto dell'amore. La cosa terribile è che se, nella tenebra, dove nulla vi è da amare, l'anima cessa di amare, l'assenza di Dio diviene definitiva. Bisogna dunque che l'anima continui ad amare a vuoto, o, almeno, a voler amare, sia pure con una infinitesima parte di essa. Allora sì che un giorno Dio le riapparirà e le rivelerà le bellezze del mondo, come avvenne a Giobbe ».

Questo è uno dei segreti della vita spirituale, per cui, oltre ad imparare a conoscere Dio, s'impara a conoscere ed amare gli uomini. È dalla consapevolezza della nostra sciagura che deriva, infatti, il riconoscimento che tutti gli uomini sono parte di noi, e che, per questo, dobbiamo vivere per essi come per noi, e dobbiamo aiutarli senza limiti nei loro bisogni. E non solo l'opera nostra giornaliera deve corrispondere ad un radicato principio spirituale; ma è necessario purificare il nostro amore nel fuoco, ch'è Dio; se riusciamo ad appropriarci, sia pure un'infima parte della forza creatrice di Dio, la si rovesci subito sugli uomini, non ponendo limiti al nostro sacrificio e al loro beneficio.

Da questa concezione la Weil deriva numerosi postulati espressi in aforismi, ora poetici, ora filosofici. I concetti di trascendenza ed immanenza, di necessità e libertà, di tempo e di spazio, di contrad-

dizione, di possibile, di valore, di morte, di molteplicità, di inspirazione, ecc., sono da essa profondamente sentiti e vissuti. Con forza afferma i concetti morali, e nettamente differenzia il male dal bene, l'uno essendo molteplicità e frammentarietà, il secondo perfetta unità. Potremmo soffermarci a lungo sulla interpretazione di questi vari concetti; ma è, ora, nostro compito accennare alle sue idee sociali e politiche.

I popoli attraversano la terribile crisi presente perché sono venuti meno al « patto originale tra lo spirito ed il mondo », ossia hanno trascurato gli obblighi che ogni uomo ha verso ogni uomo. Se oggi la cultura decade e vi è poca curiosità per i grandi problemi; se si accetta facilmente il pensiero altrui; se poco si sentono le responsabilità; se il senso di onore è quasi scomparso e si è insensibili verso la patria; se alla religione manca il vigore animatore e l'utilitarismo domina su tutto, è dovuto ad una tenace opera di sradicamento compiuta dagli uomini stessi. « L'essere umano — scrive la Weil — ha, con la propria reale, attiva e naturale partecipazione, radici nell'esistenza di una collettività, la quale conserva vivi alcuni tesori del passato e alcuni presentimenti dell'avvenire. È partecipazione naturale, ossia un comportarsi automaticamente, in relazione al luogo di nascita, alla professione, all'ambiente.... Vi è in noi il bisogno di ricevere la quasi totalità della vita morale, intellettuale, spirituale, attraverso la società della quale facciamo parte ».

« Radicamento », questo, che dovrebbe dare serenità agli uomini, e procurare un felice comportamento alle nazioni. Per raggiungerlo, è necessario, in prima, spiritualizzare il lavoro, togliendo ogni separazione tra lavoro superiore ed inferiore, ed aiutando gli operai a capire che ogni lavoro è eccellente in quanto è necessario. Bisogna istruire gli operai non con vane formule, o pensieri senza alito di vita; ma traducendo le grandi idee e la tecnica più geniale con parole che siano sensibili al loro cuore. E si facciano viaggiare gli operai perché conoscano i progressi del loro mestiere raggiunti in altre regioni ed in altri stati, e possano così legarsi maggiormente al loro lavoro. Ogni operaio dovrebbe avere una casa propria ed una famiglia: « Una donna, dei figli, una casa, un orticello, che gli procurino parte del suo nutrimento, un lavoro che lo leghi ad un'impresa amata e della quale possa essere orgoglioso, e sia per lui come una finestra aperta sul mondo, è cosa bastevole per la felicità terrestre di un essere umano ».

Coi contadini sarà bastevole raggiungere il « radicamento » cominciando a considerarli di più di quello ch'è uso. Si sente il contadino avversato dai cittadini, trascurato dai governi, umiliato dagli intellettuali, che difendono quasi sempre non lui, ma l'operaio, e

lo stesso operaio lo considera un essere inferiore. Per ciò egli abbandona, appena gli è possibile, i campi per farsi operaio e cittadino. Gli si dimostri un maggiore interesse, lo si istruisca non con maestri cittadini, che non ne capiscono l'anima, lo si faccia viaggiare a spese dello stato, lo si innamori della sua terra, gli si presenti l'importanza del suo lavoro nel mondo, e lo vedremo ritornare facilmente al suo naturale « radicamento ».

Ma perché si rinnovelli la nostra civiltà è necessario rendere viva la cultura. Oggi essa « è divenuta un istrumento maneggiato da professori per fabbricare professori, che alla loro volta fabbricheranno professori ». È vero che si cerca di far capire agli operai perfino Carlo Marx; ma che insegnamento è questo se non un insegnamento concepito da una mediocre borghesia che ha studiato Marx svuotandolo delle reali verità da lui denunciate? Si cerca di entusiasmare gli uomini gettando masse di colori rosei sull'avvenire e negando il passato; ma quale è tale avvenire? « L'avvenire nulla ci reca, nulla ci dona; siamo noi che, per costruirlo dobbiamo tutto dare, anche la vita. » Il voler, dunque, distruggere il passato è lo stesso che commettere il più grave dei delitti, e non procura agli uomini se non vuoto ed infelicità.

Azione maggiormente nefasta è quella dei partiti politici, come noi li concepiamo. Essi rappresentano l'imposizione di gruppi ristretti sopra le masse e sono la preparazione del partito unico, ossia del male elevato al massimo grado. Per rimediarvi non vi è « altra possibilità che una vita politica senza partiti ». Ossia, una vita politica chiarita e guidata da gruppi, che esprimano idee senza imporle, e da associazioni economiche in difesa dei lavoratori. Qualcosa di simile avviene in Inghilterra ed in America, e dovrebbe avvenire dovunque.

Altra necessità è liberarci dalla menzogna: « La nostra epoca è tanto avvelenata dalla menzogna che baratta in menzogna tutto ciò che tocca ». Liberazione assai difficile questa; ma indispensabile; come indispensabile è l'amore della patria. Si è corrotta questa parola a furia di rettorica e di falso amore, che serviva a coprire volgari interessi. La patria deve essere considerata quale un centro vitale. Così concepita risolve molti problemi, oggi insolvibili. Ogni uomo si sentirà collaboratore di una sua patria particolare, ma al tempo stesso non dovrà provare avversione, invidia, gelosia, odio per le altre patrie, perché, in certa misura, anche di esse si sentirà parte. Così cadranno i pericoli d'influssi stranieri nocivi, perché le patrie saranno fra loro collegate e usufruiranno di un organismo internazionale regolatore, senza più i contrasti nazionalistici. Ciascuna patria, perché centro vitale, recherà vita alle altre patrie, ed i legami saranno lealmente mantenuti e si sentirà

l'obbligo reciproco di soccorrere quelle patrie che fossero minacciate.

Lo stato diventerebbe un semplice amministratore, e non si penserebbe che alla pace di tutti, al lavoro, al benessere materiale del genere umano. Si avrebbe in tal modo, una Federazione di stati che può, in certa guisa, richiamare il disegno di alcuni Federalisti Europei di oggi.

Ho tracciato alcune linee del pensiero della Weil per servire da indice. Ella sviluppa con abbondanza i concetti fondamentali quanto quelli secondari, concatena pensieri pratici a teoretici, tenta soluzioni generali e particolari, giudica, severamente, uomini e cose, ma sempre mirando a stabilire con entusiasmo principi che possano servire a migliorare la condizione degli uomini e degli stati.

Non sempre il suo pensiero è limpido o coerente, ha definizioni vaghe, espressioni incerte, e il grande amore per Platone le fa costeggiare isole piuttosto immaginarie. A volte cerca di afferrare l'inafferrabile e allora sorgono zone ombrose; ma, maravigliosa cosa in lei, anche attraverso le ombre risplende una luce vivificante, e, in prospettiva, appare il disegno di una società rinnovata.

Con la pubblicazione di nuove opere, come l'*Attente de Dieu,* si chiarisce e approfondisce il suo pensiero. Pensiero che può essere interpretato in varie guise, ed anche contrastanti; ma credo di non tradire l'intenzione della Weil considerandola nel solco della mistica medievale tedesca — ch'ella conosceva — con la quale si giunge all'annichilamento cosmico per salvare lo Spirito; ed è altresì una discepola intellettuale di S. Giovanni della Croce, che nega la vita per ritrovare la Vita. È in Dio, infatti, che la Weil contempla lo splendore massimo per il quale solo la vita terrena diventa veramente gioiosa anche se tormentata dalla sventura. In tale splendore si manifesta la misericordia di Dio, il quale è pronto a ricevere ed inspirare tutti i cristiani che anelino un vivere divino.

ARRIGO LEVASTI

CANTIERE

LIBERTÀ DELLA SCUOLA

La Federazione Nazionale Insegnanti Scuole Medie al termine del Congresso tenuto a Napoli nel maggio ha diramato il seguente comunicato a cui aderiamo pienamente.

MANIFESTO AL PAESE

Presidi e Professori della Scuola secondaria statale, riuniti in Napoli nel XIII Congresso Nazionale della Federazione Insegnanti Scuole Medie sentono di adempiere un loro preciso dovere rendendo partecipe il popolo italiano della loro viva apprensione circa i pericoli che alla scuola italiana incombono per erronee soluzioni del grave problema della scuola Privata e della Parità.

Non si tratta di rinnegare il diritto alla libertà dell'insegnamento, espressione e presidio della libertà politica, ma di impedire che l'esercizio di tale diritto, con usurpazione dei poteri statali, muti quella libertà in licenza con danno certo delle sorti della Nazione.

Troppo si è fin qui largheggiato nella concessione di poteri e privilegi alle scuole non statali, e troppo poco si è provveduto all'adempimento del dovere di controllo da parte dello Stato, che dovrebbe accertare capacità di docenti, serietà negli studi, e nella selezione, efficienza di attrezzature. Tale politica scolastica è aggravata nei suoi risultati dalla persistente incuria in cui sono lasciati le esigenze ed i problemi fondamentali della Scuola Statale.

In tanto si prepara la riforma scolastica; ed è fondato il timore che essa confermi questo deplorevole stato di cose ed accentui la progressiva decadenza del livello culturale delle nuove generazioni.

È pertanto necessario che il Popolo Italiano acquisti conoscenza e coscienza del problema scolastico, impedendo che le soluzioni legislative tradiscano la Nazione in ciò che essa attende dalla Scuola.

Napoli, 20-5-1950.

LIBRI RICEVUTI

POLITICA - ECONOMIA - SOCIOLOGIA

E. V. TARLE, *La vita dell'Italia nell'età napoleonica.* - Torino, Einaudi, 1950, pp. 388 - L. 1500.

C. SFORZA, *Jugoslavia.* - Milano, Rizzoli, 1950, pp. 211 - L. 400 (in corso di recensione).

J. PINTOR, *Il sangue d'Europa.* - Torino, Einaudi, 1950, pp. 325 - L. 1200 (in corso di recensione).

P. MONELLI, *Mussolini, piccolo borghese.* - Milano, Garzanti, 1950, pp. 426 - L. 1000.

H. E. KAMINSKI, *Quelli di Barcellona.* - Milano, Mondadori, 1950, pp. 223 - L. 800.

M. WEBER, *La città.* - Milano, Bompiani, 1950, pp. 195 - L. 500.

E. LUSSU, *Teoria dell'insurrezione.* - Roma, De Carlo, 1950, pp. 315 - L. 750.

G. BOTTAI, *Legione è il mio nome.* - Milano, Garzanti, 1950, pp. 179 - L. 500.

F. ANFUSO, *Roma Berlino Salò.* (1936-1945). - Ibidem 1950, pp. 587.

S. LABIN, *Stalin il terribile.* - Milano, Garzanti, 1950, pp. 546 - L. 1800.

F. CAMPAGNA, *La lotta politica italiana nel secondo dopoguerra e il Mezzogiorno.* - Bari, Laterza, 1950, pp. 332 - L. 1100 (in corso di recensione).

G. SPADOLINI, *Il papato socialista.* - Milano, Longanesi, 1950, pp. 416 - L. 800.

F. CATALUCCIO, *La questione coloniale nell'età moderna.* - Firenze, Le Monnier, 1950, pp. 126 - L. 400.

R. GUARIGLIA, *Ricordi.* - Napoli, E.S.I., 1950, pp. 782 - L. 1400 (in corso di recensione).

R. PAYNES, *Viaggio nella Cina rossa.* - Milano, Garzanti, 1949, pp. 236 - L. 650.

G. GORER, *Gli Americani.* - Milano, Garzanti 1950, pp. 288.

È un accurato studio degli usi e costumi americani, dei rapporti di famiglia, di amicizia, di affari negli S. U., dell'atteggiamento americano verso il lavoro, le cose, la politica. Nonostante il ricorso a principi psicanalitici più o meno convincenti, è un libro serio e interessante. (*e. a.*).

A. PAPAGOS, *La Grecia in guerra.* - Ibidem, 1949, pp. 214 - L. 650 (in corso di recensione).

Documenti sul Piano Marshall, a cura dell'I.S.E. - Milano, I.E.I., 1949, pp. 539 - L. 1800 (in corso di recensione).

S. CRIPPS, *Problemi della democrazia.* - Milano, Mondadori, 1949, pp. 216 - L. 600.

CORDELL HULL, *Memorie di pace e di guerra.* - Milano, Rizzoli, 1949, pp. 384 - L. 1300.

E. SANTARELLI, *La rivoluzione femminile.* - Modena, Guanda, 1949, pp. 103 - L. 200 (in corso di recensione).

V. FIORE, *Strumenti della lotta meridionale.* - Manduria, Lacaita, 1949, pp. 47 - L. 100.

L'attuazione della Legge sindacale. - Firenze, 1949, pp. 183. - S. p.

F. Magri. *Neo-capitalismo del lavoro.* - Milano, La Fiaccola, 1950, pp. 363 - S. p.

A. Cornu, *Karl Marx e il pensiero moderno.* - Torino, Einaudi, 1949, pp. 222 - L. 230.

G. Bourgin et P. Rimbert, *Le socialisme.* - Paris, Pr. Un. de Fr., 1950, pp. 127 - S. p.

Dopo un breve esame del capitalismo dal 1848 alla prima guerra mondiale, gli Autori tentano una sintesi delle condizioni economiche del mondo d'oggi. Essi affermano che *in tutti i Paesi* sta avvenendo fatalmente la sostituzione dello Stato al capitalismo privato e si sta creando una economia di passaggio, l'economia « dello Stato ». (A questo punto vien fatto di domandare quali forze sociali rappresenti questo Stato, poiché in molti paesi, nonostante l'accrescersi dell'intervento statale nell'economia, gli interessi capitalistici sembrano tuttora ben tutelati). Questa « economia dello Stato », secondo gli Autori, abolisce la legge del profitto e crea una economia di bisogni; tuttavia essa non è socialista, perché tende all'egemonia nazionale: « La contradiction entre la production devenue mondiale et les formes politiques de la societé restées nationales est la source de tous les malaises de la societé actuelle » (pag. 122). Parecchie affermazioni non convincono, per esempio, è lontana dal vero l'affermazione che certi provvedimenti auspicati dai socialisti, come l'espropriazione della proprietà fondiaria e l'abolizione del diritto d'eredità, si starebbero attuando oggi in tutti i Paesi. (*P. Bassano*).

D. Frescobaldi, *La controrivoluzione.* - Firenze, L'Arco, 1949, pp. 229 - L. 650.

J. F. Flynn, *Il mito di Roosevelt.* - Milano, Longanesi, 1949, pp. 644 - L. 1300.

A. Bernardino, *L'opera di Luigi Einaudi.* - Padova, Cedam, 1949, pp. 174 - L. 950 (in corso di recensione).

Ciarletta, *L'enigma moderno* - Milano, Ed. Comunità, 1949, pp. 198 - L. 500.

D. De Rougemont, *Vita o morte dell'Europa.* - Ibidem, 1949, pp. 153 - L. 400.

A. Borghi, *Conferma anarchica.* - Forlì, l'Aurora, 1949, pp. 196 - L. 300.

M. Santoni Rugiu, *Il nuovo diritto costituzionale italiano.* - Roma, O.E.T., 1948, pp. 249 - L. 650.

S. Nava, *Sistema della diplomazia.* - Padova, Cedam, 1950, pp. 256 - L. 1200 (in corso di recensione).

G. Albanese, *La Chiesa s'è fatta borghese.* - Catania, Etna, 1949, pp. 126 - L. 300.

L. Bulferetti, *Socialismo risorgimentale.* - Torino, Einaudi, 1949, pp. 397 - L. 1500 (in corso di recensione).

W. Giusti, *Il pensiero di Trotzkij.* - Firenze, Le Monnier, 1949, pp. 162 - L. 700.

H. Brown, *Siamo destinati alla distruzione?* - Milano, Bompiani 1949, pp. 165 - L. 350.

Disegno preliminare di Costituzione mondiale. - Mondadori, 1949, pp. 147 - L. 500.

S. Tomaselli, *Errori giudiziari.* - Roma, I.E.I.P., 1950 - L. 250.

È un opuscolo in cui sono ricordati cinque casi di errori giudiziari: fra cui l'affare Dreyfus e il recente caso Corni. Termina con alcune considerazioni *de iure condendo* sulle cause, gli effetti e le riparazioni degli errori.

A. Saitta, *Dalla Repubblica Cristiana agli Stati Uniti d'Europa.* - Roma, Ed. « Storia e letteratura », 1948, pp. 185 - S p.

M. A. Rollier, *Stati Uniti d'Europa.* - Milano, Domus, 1950, pp. 161 - L. 400.

SCIENZE - STORIA - FILOSOFIA

B. Russel, *Storia della idee del secolo XIX.* - Torino, Einaudi, 1950, pp. 528 - L. 2000.

L. SINISGALLI, *Furor mathematicus.* - Milano, Mondadori, 1950 pp. 228 - L. 1800.

A. OMODEO, *La cultura francese nell'età della Restaurazione.* - Ibidem, pp. 260 - L. 600.

C. T. ALTAN, *Pensiero d'Umanità.* - Udine, Del Bianco, 1949, pp. 278 - L. 800.

ARISTOTELE, *La Metafisica,* trad. da P. Eusebietti, a cura di E. Oggioni. - Padova, 1950, Cedam, pp. 716 - L. 2800.

J. GOLDSCHMIDT, *Problemi generali del diritto.* - Ibidem, 1950, pp. 164 - L. 600.

F. CLARKE, *Educazione e rivolgimenti sociali.* - Firenze, La Nuova Italia, pp. 72 - S. p.

R. LIVINGSTONE, *Compiti dell'educazione.* - Ibidem, 1950, pp. 95 - S. p.

TOUSSAINT-RENUCCI, *Gabriel Symeoni.* - Paris, Didier, 1943, pp. 403 - S. p.

B. CROCE, *L'Italia dal 1914 al 1918.* - Bari, Laterza, 1950, pp. 358 - L. 1880 (in corso di recensione).

CH. CAVDWELL, *Illusione e realtà.* - Torino, Einaudi, 1950, pp. 406 - L. 1500.

A. J. TONYBEE, *La civiltà nella storia.* - Ibidem, 1950, pp. 764 - L. 2400 (in corso di recensione).

G. TOFFANIN, *La religione degli umanisti.* - Bologna, Zanichelli, 1950, pp. 256 - L. 800.

In questo volume sono raccolti articoli, conferenze, letture che vanno dal 1931 al 1948 alcuni dei quali pubblicati in «Rinascita», la rivista del Centro di Studi sul Rinascimento diretta da Giovanni Papini, altri in altre riviste, «Nuova Antologia», «Romana» ecc.; e serbano, nella maggioranza, l'impostazione un po' brillante degli scritti destinati ad esser letti in pubblico: trattano aspetti particolari dell'Umanesimo e del Rinascimento — tranne l'ultimo dedicato a «La scuola di Vittorio Rossi» — partendo, naturalmente, da quella impostazione del problema rinascimentale propria del T. troppo nota e discussa perché sia il caso di tornarvi sopra.

G. VOLLI, *S. Dubnow, il grande storico d'Israel.* - Città di Castello, 1949, pp. 21 - S. p.

R. GARBARI, *Genesi e svolgimento storico delle prime tesi estetiche di B. Croce.* - Firenze, Fussi, 1949, pp. 140 - L. 450.

A. GEMELLI, *La fecondazione artificiale.* - Milano, Vita e pensiero, 1949, pp. 140 - L. 300.

M. PRENANT, *Darwin.* - Torino, Einaudi, 1949, pp. 208 - L. 210.

E. MOUNIER, *Le personalisme.* - Paris, Pr. Un. d. Fr., 1950, pp. 133 - S. p.

B. CROCE, *Varietà di storia letteraria e civile.* - Bari, Laterza, 1949, pp. 347 - L. 1300.

G. SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica.* - Milano, Vita e Pensiero, 1949, pp. 325 - L. 1300.

A. BECCARI, *Il pensiero politico classico.* - Ibidem, 1949, pp. 223 - L. 1500.

M. STEFANI, *La libertà esistenziale in J. P. Sartre.* - Ibidem, 1949, pp. 120 - L. 500.

M. CIARDO, *Natura e storia dell'idealismo attuale.* - Bari, Laterza, 1949.

A. MILANO, *Storia degli Ebrei del Levante.* - Firenze, Israel, 1949, pp. 226 - L. 400.

H. DINGLER, *Storia filosofica della scienza.* - Milano, Longanesi, 1949, pp. 242 - L. 650.

D. LA SALLE, *Guida per l'educazione fisica dei bambini.* - Ibidem, 1949, pp. 370 - L. 850.

A. BAILLY, *Mazzarino.* - Milano, Mondadori, 1949, pp. 305 - L. 1400.

M. LE LANNOU, *La géographie humaine.* - Paris, Flammarion, 1949, pp. 245, Fr. 360.

U. NOBILE, *Addio «Malyghin»!*. Milano, Mondadori, 1948, pp. 220 - S. p.

È una cronaca o un diario, di contenuto e di forma giornalistica, della spedizione russa alla Terra Francesco Giuseppe, fino a 80° circa di latitudine nord, nell'estate del 1931. Una spedizione senza avvenimenti eccezionali: il *Malyghin,* rompighiaccio che pochi anni prima aveva partecipato alla ricerca dei naufraghi dell'*Italia* sul *pack,* naviga tranquillo attraverso le grige acque del Mare di Barents verso le isole inospitali e, a bordo, diversi scienziati pare condurranno osservazioni di meteorologia e di oceanografia. L.A. ci narra molti piccoli episodi: l'incontro coi colleghi, l'andamento del tempo, l'aspetto dei ghiacci, in questo viaggio forse, talvolta, un po' monotono. Vi sono spunti diversi: il ricordo dei compagni caduti, l'indignazione — giustissima — per la caccia agli orsi — ignare bestie che non conoscono ancora la natura umana e che, invece di allontanarsi rapidamente, si fanno incontro alla nave — qualche indicazione geografica, sufficiente a seguire l'itinerario, qualche accenno di vita sovietica, espressivo, all'inizio. Cronaca varia quindi, ma non sarebbe stato male che il lettore incolto fosse stato informato un po' di più e dei caratteri del paesaggio, pur sempre affascinante, dei mari artici, e dei risultati della spedizione.

La seconda parte è una esposizione. sobria e concisa, della storia delle esplorazioni della Terra Francesco Giuseppe, storia che si inizia con la spedizione del Tegetthoff del 1872 (ma è probabile che già all'inizio del Seicento Baffin si fosse molto avvicinato a quelle coste). Quadro assai interessante: queste vicende dell'uomo in paesi avversi, verso la conquista di nuove terre, restano sempre una delle espressioni più belle della civiltà. (*Giuseppe Barbieri*).

P. PHILIPPSON, *Origini e forme del mito greco.* - Torino, Einaudi, 1949, pp. 284 - L. 1000.

Cristo Re e Savonarola. - Firenze, «Vita Sociale», 1950, pp. 78 - S. p.

LETTERATURA - ARTI

I. NIERI, *Cento racconti lucchesi,* a cura di P. Pancrazi. - Firenze, Le Monnier, 1950, pp. 480 - L. 900.

SADOUL, *Il cinema.* - Torino, Einaudi, 1949, pp. 278 - L. 280 (in corso di recensione).

A. JENNI, *Il tempo che passa.* - Modena, Guanda, 1950, pp. 205 - L. 400.

F. FLORA, *Saggi di poetica moderna.* - Messina, D'Anna, 1949, pp. 295 - L. 1100 (in corso di recensione).

C. BAUDELAIRE, *I fiori del male,* a cura di Annunziato Presta. - Roma, Signorelli, 1948, pp. 280 - L. 700.

La nobile fatica di questo traduttore merita rispetto per la passione che, evidentemente, l'ha sorretta, e per i risultati che talvolta raggiunge con una chiarezza di linguaggio e una musicalità non comuni. Ma le difficoltà, pressoché insormontabili, che incontra chi si accinge a tradurre poeti come il Baudelaire, sono troppe perché questo testo italiano possa essere avvicinato all'originale. L'orecchio soffre, troppo spesso, al paragone. Citiamo a caso: «Cette femme, morceaux vraiment miraculeux» diventa: «*quel bel corpo di donna, pezzo prodigioso*» (pag. 32); il verso: «dont chaque trait nous dit avec un air vainqueur» cade in un «*ci dice con il suo tono superiore*» (pag. 32); «ton corps electrique» diventa «*il corpo percorso da elettro*» (pag. 53); «les chats puissants et doux» son «*gatti forti e dolci*» (pag. 102), come lepri in tegame; le pallide cortigiane «les sourcils peints, l'oeil calin et fatal» hanno «*occhi dipinti, dallo / sguardo fatale e* blando» (pag. 151); «la bouche cruelle» è diventata «*l'empia bocca*» (pag. 195); e «les vastes bras», «*le vaste* bracce» (sic) (pag. 38). Ciò non toglie, ripetiamo, che in molte liriche l'aderenza al testo sia evidente e che taluni ritmi assecondino fedelmente l'originale, anche se in molte liriche «macabre» il traduttore ci faccia pensare piuttosto

alla musa provinciale dello Stecchetti che all'amara tenebra del Baudelaire. (*c. t.*).

E. Cecchi, *L'osteria del cattivo tempo*. - Milano, Mondadori, 1950, pp. 220 - L. 700.

G. Barni, *La buffa*. - Ibidem, 1950, pp. 222 - L. 800 (in corso di recensione).

C. Savonarola, *Il grande domani*. - Milano, Ceschina, 1950, pp. 503 - L. 1200.

Tirso Da Molina, *Tre commedie*, a cura di A. R. Ferrarin. - Ibidem, 1950, pp. 325 - L. 800.

C. Vincent, *Storia del Cinema*. - Ibidem, 1949, pp. 484 - L. 4000 (in corso di recensione).

R. Lowry, *Mi troverai nel fuoco*. - Milano, Mondadori, 1950, pp. 282 - L. 600.

C. Battistella, *Ritmi nella giornata*. - Milano, Mariani, 1950, pp. 67 - L. 200.

Cilly, *Impressioni e punte*. - Venezia, Ongania, 1950, pp. 65 - S. p.

U. Palazzo, *Poesie di un anno*. - Torino, Ed. Priv., 1950, pp. 54 - S. p. (in corso di recensione).

S. Lombroso, *Si può stampare*. - Roma, Dalmata, ed. 1945, pp. 251 - L. 160.

I. Calvino, *Ultimo viene il corvo*. - Torino, Einaudi, 1949, pp. 284 - L. 900.

C. Pavese, *Prima che il gallo canti*. - Ibidem, 1949, pp. 311 - S. p.

Schiller, *a cura di G. A. Alfero*. - Milano, Garzanti, 1950, pp. 674 - L. 1600.

F. Chiappelli, *Tassos Stil im Uebergang von Renaissance zu Barock*. - Zurich Gesell. f. Deut. Spranche und Litt., 1949.

N. Mailer, *Il nudo e il morto*. - Milano, Garzanti, 1950, pp. 792 - L. 1600.

Un episodio della guerra in un'isola del Pacifico. In guerra — con la sua valanga di violenza, terrore, morte, malattie, monotonia e squallore — l'animo umano si mette a nudo, spogliandosi di ogni sua gentilezza. È un libro pessimista, perché l'A. non dimostra come la guerra con la sua ferocia e spietatezza, renda gli uomini vigliacchi, deboli, astiosi, diffidenti e volgari, ma perché li vuole così in partenza, per natura. Lo stile è immediato, le descrizioni efficaci, anche se un'esasperata crudezza di linguaggio dà a volte un sospetto di artificiosità. (*o.d.c.*).

W. Demby, *Festa a Beetlecreek*. - Milano, Mondadori, 1950, pp. 244 - L. 600.

S. Solmi, *Poesie*. - Ibidem, 1950, pp. 62 - L. 650 (in corso di recensione).

M. Lisi, *La nuova Tebaide*. - Firenze, Vallecchi, 1950, pp. 168 - L. 500 (in corso di recensione).

C. Coccioli, *Il giuoco*. - Milano, Garzanti, 1950, pp. 171 - L. 500.

Th. Storm, *Poesie*, trad. di E. Weidlich. - Bergamo, Ed. Orobich, 1949, pp. 92 - L. 350.

R. Frison-Roche, *Primo in cordata*. - Milano, Garzanti, 1950, pp. 245 - L. 600.

Libri di questo genere corrono sempre il rischio di apparire scritti a scopo di propaganda «turistica» e le molte fotografie che di solito li adornano li fanno assomigliare piuttosto a manuali per scalatori che a opere letterarie. Non è il caso di questo, che riesce quasi sempre a darci una visione purificata e poetica della montagna. Rocce, ghiacciai, bufere, tragedie inevitabili non sono presentati attraverso documenti fotografici ma attraverso pagine sofferte, con un linguaggio limpido e robusto, che incatena il lettore. La scalata dei monti Drus, la tempesta sulla vetta, il tentativo di ricuperare la salma del padre fatto da un giovane «portatore», sono descritti in maniera mirabile. Meno riuscite e persuasive appaiono alcune pagine idilliche o moralistiche, tanto poetici ed educativi sono di per se stessi i fatti narrati. Lettura da consigliarsi a molti giovani, che della montagna conoscono solamente gli agi o i vizi dei grandi alberghi alpini e non la corroborante lotta con la natura. (*l. t.*).

Boccaccio, *Il Decameron*, a cura di G. Petronio. - Torino, Einaudi, 1950, 2 volumi pp. XXXII-972 - L. 4500.

M. Mila, *L'esperienza musicale*. - Ibidem, 1950, pp. 193 - L. 800 (in corso di recensione).

C. CARDUCCI, *Lettere*. - Vol. XIII, Bologna, Zanichelli, 1950, pp. 283.
G. DEVOTO, *Studi di stilistica*. - Firenze, Le Monnier, 1950, pp. 252 - L. 900 (in corso di recensione).
L. BUDIGNA, *Assedio*. - Trieste, Zibaldone, 1950, pp. 88 - S. p. (in corso di recensione).
C. BERNARI, *Speranzella*. - Milano, Mondadori, 1949.

Il titolo è quello di una via di Napoli, una di quelle che traversano i « Quartieri sopra Toledo »: la città vive nelle pagine di questo bel libro, vivono i « bassi », il mare, i caffè. L'azione si svolge nell'anno 1946. È la via di Napoli durante un'ora storica: è l'ora che segue quella tragica della Baraonda, ed è sceneggiata col garbo e il gusto di chi ama il popolo fra cui vive. C'è tutta una serie di tipi dai colori vivacissimi e alcune scene sono veramente incisive. Tutta questa folla parla in una lingua colorita, picaresca, piena di fascino. La superstizione è uno dei protagonisti del romanzo e si mescola con i preti e le parrocchie, con il dilemma monarchia-repubblica, con gli atti più insignificanti della vita quotidiana. Motivi sentimentali inducono il popolo minuto di Napoli a restare attaccato al bel principe « che va per nominato per tutti i paesi » e che riesce veramente a smuovere un numero enorme di persone, veri signori e veri pezzenti; e circola il denaro di cui il re ha tanto bisogno, circolano i ritratti con autografi, circolano le commende, e tutti gridano: Viva il re! Il racconto si amplia a poco a poco e accelera il suo ritmo con viva drammaticità fino alle scene finali, e si concreta nella tragedia che conclude questo libro pieno di umanità e di equilibrio. (*o.d.c.*).

M. PREVEDELLO, *Eravamo come le foglie*. - Modena, Guanda, 1950, pp. 89 - L. 350.
H. BUSACCA, *Giuoco nella memoria*. - Ibidem, 1950, pp. 45 - L. 300
A. PETOFI, *Liriche*, a cura di F. Tempesti. - Vallecchi, Firenze, 1949, pp. 137 - L. 350 (in corso di recensione).
B. ALLASON, *Vecchie ville, vecchi cuori*. - Torino, Ed. Palatina, 1950 - L. 500 (in corso di recensione).
C. F. ZANELLI, *Cà del sole*. - Milano, Bolla, 1950, pp. 226 - S. p.
A. GUERRINI, *Ila*. - Genova, 1949, pp. 33 - S. p.
V. RONFANI, *Nella città straniera*. - Manduria, Lacaita, 1949, pp. 84 - S. p.
R. PIVANO, *Risalire dal fondo*. - Modena, Guanda, 1947, pp. 245 - L. 250.
— *Meditazioni nella tormenta*. - Ibidem, 1947, pp. 253 - L. 250.
CALDER WILLINGHAM, *Uomini*. - Milano, Garzanti, pp. 423 - L. 800.

Trattasi di un libro che ha dato luogo ad un processo ed in effetti ce n'è motivo. È al centro della vicenda, stesa sull'esperienza di una giovane recluta di una immaginaria accademia militare, un episodio di pervertimento sessuale che, allargandosi come una macchia d'olio, scopre tutto il malsano dell'ambiente. È superfluo domandarsi, ove si voglia ricordare il successo editoriale che accompagna i volumi densi di questo genere, perché lo scrittore abbia posto l'accento sull'aspetto più deteriore di una istituzione che, anche se destinata alle finalità cui ogni istituto militare tende, è purtuttavia plasmatrice del carattere su basi di lealtà e dignità umana. È da augurarsi che il giovane autore si volga verso una più normale e meno morbosa realtà. Trattasi infatti di un abile narratore sia nel rilievo della singola figura sia nell'orchestrazione dei personaggi. (*d.g.*).

C. CULTRERA, *Scrittori del Novecento*. II. - Catania, S.E.M., 1949, pp. 160 - L. 400.
F. ORECCHIA, *Sotto il cielo del Kenia*. - Eldoret, Kenia, 1949, pp. 109 - L. 300.
B. CICOGNANI, *La poesia di Lorenzo de' Medici*. - Firenze, Le Monnier, 1950, pp. 63 - L. 300.
TAJANI, *È morto in Cina*. - Milano, Mondadori, 1950.
M. SAPONARO, *Gesù*. - Milano, Mondadori, 1949, pp. 321 - L. 3000.

A. OBERDORFER, *Giuseppe Verdi.* - Ibidem, 1949, pp. 319 - L. 350.
I. SVEVO, *Corto viaggio sentimentale.* - Milano, Mondadori, 1950.
E. FERRARIA ACOSTA, *La humilde Altivez.* - Buenos Ayres, 1949, pp. 104 - S. p.
G. MARZOT, *Il gran Cesarotti.* - Firenze, La Nuova Italia, 1949, pp. 404 - S. p. (in corso di recensione).
L. VIANI, *Parigi.* - Firenze, Vallecchi, 1949, pp. 211 - L. 500.
AUGUSTO GARSIA, *Vino in inferno.* - Editoriale Italiana, 1949, pp. 189 - S. p.

Attraverso una piacevole narrazione l'autore tenta trasferirsi nel poetico mondo della mitologia con l'intento di far rivivere i consolanti miti che formarono l'incanto dei verdi anni. In una lettera che apre il libro, Francesco Flora nota che «gli antichi miti greci e latini sono interpretati e rinnovati e, se è lecito inventare un verbo, ilarizzati.... ».

Gli antichi dei sono però difficili da trattare ed il vederli, con il procedere della narrazione, sempre più spogliati dallo smagato spirito del nostro momento, finisce con il suscitare un dolente senso di lacerazione. Anche se l'autore tende, a conclusione del libro, al trasferimento del divino nella atmosfera che gli è propria, in un anelito di cristianità da venire innestato sul mito, la sua preoccupazione non ci ripaga della sottrazione poetica che abbiamo sofferto. Innegabilmente il nostro arido linguaggio rompe la magicità delle favole ed un mondo liricamente vissuto attraverso i secoli finisce per cadere senza che la nostra realtà ne tragga conforto alcuno, (*d.g.*).

S. TOMEI, *Giro di isola.* - Ibidem, 1949, pp. 109 - L. 300.
S. DALÌ, *La mia vita segreta.* - Milano, Longanesi, 1949, pp. 352 - L. 1200.
R. GUARDINI, *Il Signore.* - Milano, Vita e pensiero, 1949 pp. 573 - L. 1800.
E. MONTALE, *Le occasioni.* - Milano, Mondadori, 1949, pp. 107 - L. 500.
C. ZOPPI, *Dove nascono i fiumi.* - Firenze, Vallecchi, 1949, pp. 384 - L. 700.
S. LOPEZ, *S'io rinascessi.* - Milano, Mondadori, 1949, pp. 233 - L. 250.

Delizioso libretto di memorie di uno dei nostri migliori commediografi, giunto al fortunato traguardo degli ottant'anni. Pagine schiette, semplici, commosse e tutte pervase da una serena e pur maliziosa saggezza, nelle quali il lettore rivedrà le figure più caratteristiche del nostro teatro di prosa — autori ed attori — colti nel pieno fervore della loro attività creativa o negli ultimi pietosi momenti della loro vita. (*t.*).

G. PAPINI, *Vita di Michelangiolo nella via del suo tempo.* - Milano, Garzanti, 1949, pp. 647 - L. 1700.
W. SOMERSET MAUGHAM, *Lo scheletro nella credenza.* - Milano, Garzanti, 1949, pp. 258 - L. 550.

The skeleton in the cupboard è qui la prima moglie di un celebre scrittore inglese della quale vorrebbero far perdere il ricordo un ambizioso biografo, preoccupato di stendere la miglior luce sul maestro scomparso, e la seconda moglie di questi, vigile custode di un mondo di maniera nel quale essa ha chiuso gli ultimi anni di vita del consorte. Ma, scavando nella vita giovanile del defunto, ecco apparire la inopportuna prima moglie, creatura di carne, generosa e sorridente portatrice di un'atmosfera di perenne primavera, sangue delle migliori pagine dell'opera del maestro. Narrazione arguta nella quale brilla una sottile caricatura di un mondo di convenzione; pagine di sincerità su zone di pedaggio che ogni scrittore fortunato in vita deve forzatamente attraversare. Soprattutto nostalgia di una freschezza che con un sorriso di vita passa tra le vicende grigie degli uomini. (*d.g.*).

ESCHILO, *Orestiade*, a cura di L. Traverso. - Torino, Einaudi, 1949, pp. XXXIV-161 - L. 400.
L. RUSSO, *Machiavelli.* - Bari, Laterza, 1949, pp. 312 - L. 1000.
E. TALARICO, *Gioco pericoloso.* - Roma, Macchia, 1949, pp. 132 - L. 300.
G. MALGERI, *Liriche.* - Roma, Imperia, 1949, pp. 62 - S. p.
J. GREEN, *Adriana Mesurat.* - Milano, Mondadori 1949, pp. 277 - L. 500.

E. CAMUNCOLI, *Giorni di bora.* - Milano, Ceschina, 1949, pp. 238 - L. 500.
TOM ANTONGINI, *Ingranaggio.* - Milano, Garzanti, 1949, pp. 327 - L. 700.

Rivive in questo volume l'atmosfera di una piccola Milano salottiera del felice periodo precedente la prima guerra mondiale. Un amore che fece chiasso nel bel mondo di allora è pretesto all'autore per portarci per mano ad incontrare ambienti e situazioni che certo costituivano delizia dei lettori dell'epoca. C'è infatti il gentiluomo raffinato che distribuisce la propria giornata, garantita esente da lavoro, tra piacevoli scorribande nella letteratura ed altrettanto piacevoli avventurette d'amore, sino al giorno in cui incontra la donna sempre attesa la quale, naturalmente, è la moglie di un conoscente e l'amante di un amico. Esplode quindi il nuovo amore, questa volta è quello vero, che trova la sua catarsi con la morte del gentiluomo (volontario per disperazione) sul campo di battaglia. Il volume può essere curioso documento di un'epoca che, anche se vicina, appare tanto lontana. (*d.g.*).

G. BATTISTI, *Avviamento allo studio del latino volgare.* - Bari, Leonardo da Vinci, 1949, pp. 348 - L. 1200.
A BARCA, *La fucina.* - Milano, Garzanti, 1949, pp. 356 - L. 750.
I poeti scelti (Premio Saint-Vincent 1948). - Milano, Mondadori, 1949, pp. 153 - L. 600 (in corso di recensione).
N. OSTROWSKIJ, *Come fu temprato l'acciaio.* - Ibidem, 1949, pp. 380 - L. 350.
P. D'ALESSANDRIA, *Favola proibita.* - Roma, Tumminelli, 1949, pp. 206 - S. p.
A. RICCI, *Un poeta dell'esperienza.* (Paulo Corrêa Lopes). - Porto Alegre, O. G. de Globo, pp. 95 - S. p.

È una interessante raccolta di liriche del poeta brasiliano Paolo Corrêa Lopes, una delle voci più fresche e calde di affetti della letteratura sudamericana. Il Ricci ha fatto precedere le sue traduzioni da una lucida introduzione, in cui ha messo in rilievo con fine e provveduto linguaggio critico gli elementi e lo spirito della poesia di Lopes.

R. POGGIOLI, *Il fiore del verso russo.* - Torino, Einaudi, 1949, pp. XIV-604 - L. 500.
V. BETTELONI, *Impressioni critiche e ricordi autobiografici,* a cura di M. Bonfantini. - Milano, Mondadori, 1949, pp. 507 - L. 800.
G. B. ANGIOLETTI, *Narciso.* - Ibidem, 1949, pp. 218 - L. 500.
C DESSÌ, *Storia del principe Lui.* - Ibidem, 1949, pp. 163 - L. 400.
EISENSTEIN ED ALTRI, *La figura e l'arte di Charlie Chaplin.* - Torino, Einaudi, 1949, pp. 239 - L. 900.
M. PROUST, *I Germantes,* a cura di M. Bonfantini. - Ibidem, 1949, pp. 361 - L. 1500.
J. IACAZA, *I meticci.* - Ibidem, 1949, pp. 324 - L. 900.
D. MARTUCCI, U. RAINIER, *Lo strano settembre 1950.* - Milano, Longanesi, 1950, pp. 131 - L. 250.

In occasione dell'Anno Santo gli A.A. immaginano avvengano i più strani casi. Togliatti si converte e molti altri personaggi politici italiani e stranieri fanno le cose più impensate. Pare che anche Stalin sia giunto pellegrino a Roma. Ma il fatto di dare ai personaggi del racconto dei nomi reali non li rende più vivi, tutt'altro.... Può darsi che qualcuno si diverta a leggere questo libretto; noi non ci siamo proprio riusciti.... (*e.a.*).

GOETHE, *Hommage.* - Paris, Unesco, 1949, pp. 195 - S. p.
B. MAIER, *Lettura critica del «Corinto» di Lorenzo de' Medici.* - Trieste, Zigiotti, 1949, pp. 81 - L. 500.

Vice Direttore responsabile: CORRADO TUMIATI

Stamperia Fratelli Parenti di G. - Firenze

SCUOLA E CITTÀ

Rivista mensile di problemi educativi e di politica scolastica

SOMMARIO DEL N. 2 (30 Aprile 1950)

La Nuova Italia

FIRENZE

Carlo Levi

L'orologio

Con

CRISTO SI È FERMATO A EBOLI

Carlo Levi scoperse la Lucania: la scoperse agli italiani e agli stranieri come si scopre una terra remota e dimenticata, anzi più che una terra, il simbolo di una civiltà, d'una condizione umana

La nuova Lucania che Carlo Levi scopre ne

L'OROLOGIO

è Roma: la Roma del dopoguerra e di sempre, il punto di arrivo delle genti più diverse e dei più diversi ideali.

La notte a Roma par di sentire ruggire i leoni

Con questa misteriosa immagine del tempo inizia

L'OROLOGIO

È la storia di due giorni nel 1945. Ma dentro c'è un po' tutta la storia dell'Italia dalla Liberazione ad oggi, con il suo passato, le sue speranze il suo domani. Ci sono, in primo piano o fuggevoli comparse, tutti i protagonisti della nostra ultima storia politica e della nostra cronaca. E ci sono, in un realissimo e fantasioso viaggio a Napoli, feste quasi pagane di santi che si trasformano in animali, apparizioni di briganti: pagine che sembrano una logica continuazione di

Cristo si è fermato a Eboli

Einaudi

Casa ed. G. CHIANTORE succ. H. LOESCHER
TORINO

NOVITÀ

Nella gloriosa « COLLEZIONE DI CLASSICI LATINI E GRECI » sono usciti:

VIRGILIO

Eneide — Libro IV°

Eneide — Libro VIII°

★

a cura di Concetto MARCHESI

Dall'« Avvertenza »:

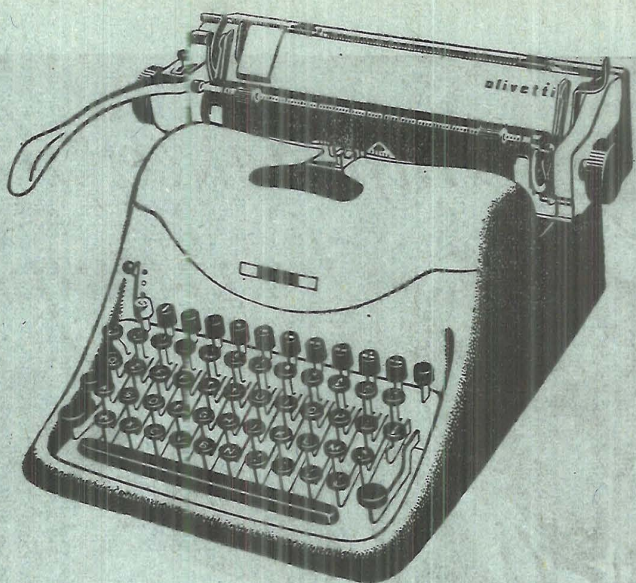
Ho riveduto il testo sulla base della Edizione nazionale (Roma, 1930) curata dal Sabbadini, tenendo conto delle rare note autografe da lui apposte a un proprio esemplare e di alcuni appunti rimasti sul suo tavolo da studio e da me pubblicati (Historia 1934, n. 3, Anno 8), i quali rappresentano l'ultimo suo lavoro, a testimonianza delle « assidue cure » — com'egli stesso scriveva — che anche dopo l'uscita dell'edizione nazionale, il Sabbadini consacrò « al laborioso e travagliato testo di Virgilio ».

In settembre usciranno il libro I° e il libro II°

Affrettatevi a inviare le vostre prenotazioni per il "Volume-ponte 1943/49"

STUDI MEDIEVALI

di imminente pubblicazione

Impermeabili
San Giorgio
al sole splendo
all'acqua ti difendo

olivetti

BANCA COMMERCIALE ITALIANA

BANCA DI INTERESSE NAZIONALE